



SEBASTIAN BRETSCHNEIDER

DIE ANATOMIE DER ORDNUNG
ZUM POLITISCHEN DENKEN BERNARD MANDEVILLES

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades
Doctor philosophiae
Philosophischen Fakultät I der Humboldt-Universität zu Berlin

Der Dekan der Philosophischen Fakultät I:
Prof. Michael Seadle, PhD

Datum der Verteidigung:
24. Juli 2013

Gutachter:
Prof. Dr. Dr. h.c. Volker Gerhardt
Prof. Dr. Peter Nitschke

**Zusammenfassung:**

In einem Bienenkorb voll Antworten für Ordnung zu sorgen, so ließe sich mit Montaigne die Aufgabe der vorliegenden Arbeit beschreiben. Um ein Integral zu schaffen, wird Bernard Mandeville als Ordnungstheoretiker betrachtet. In dieser Form sollen sowohl die funktionellen als auch die normativen Aspekte seines politischen Denkens erfasst werden. In historischer Perspektive soll es so ermöglicht werden, Mandeville in einem weit gefassten, ideengeschichtlichen Kontext zu positionieren. In systematischer Hinsicht wiederum sollen stilistische, methodische und inhaltliche Untersuchungen koordiniert werden, um anthropologische, ökonomische, soziologische, politische und ethische Momente in ihrem Nexus zu erfassen. Sofern man (1) die anthropologischen Fundamente fokussiert, wird die Bedingtheit ökonomischer und rechtsstaatlicher Ordnungsmomente hinsichtlich der Entstehung wie dem Fortbestand der politischen Ordnung aufgezeigt. Dabei wird (2) Mandevilles Konzeption einer spontanen Ordnung den Anforderungen einer zunehmend plural erfahrenen und global verwobenen Welt in funktionaler Hinsicht gerecht. Zugleich stellt (3) sein Modell einer Ordnung der Diversität eine Transformationsleistung dar, welche dem Prinzip der Individualität faktisch eine zentrale Position im politisch-normativen Diskurs sichert. Wird darüber hinaus (4) das Konzept der Öffentlichkeit in Betracht gezogen, so das Argument der vorliegenden Arbeit, kann dem lebendigen Individuum mit Mandeville eine moralische Dimension in der belebten Welt eröffnet werden.

Schlagwörter:

Ordnungstheorie; politische Philosophie; Selbstliebe; Diversität; kulturelle Evolution

Abstract:

To establish order in a beehive full of answers, could be a reformulation of the task within the research on hand. To achieve an integral, Bernard Mandeville will be perceived as an order theorist. His political thinking will be dimensioned in terms of this integral. This will include functional as well as normative aspects. Historically, the study will seek to site Mandeville in a broad context that the History of Ideas has instituted. Systematically, it will coordinate stylistic, methodical, and topical investigations. Thus the nexus of anthropological, economic, sociological, political, and ethical elements within his philosophical thinking is exerted. If (1) the anthropological fundamentals are focussed, the interdependency of economic and constitutional momenta is depicted. This will prove substantial for the evolution as well as the continuance of the political order. Mandevilles concept of (2) spontaneous order meets the functional claims arising in a pluralistic and globally experienced world. His shaping of (3) an order based on diversity achieves a transformation that may bring the principle of individuality to bear. This will hold up in the political as well as in the general normative discourse. Furthermore, (4) the concept of the public sphere is taken in account. The research argues that Mandeville hereby opens up a moral vista for human beings as living creatures in an animated world.

Keywords:

theory of order; political philosophy; self-love; diversity; cultural evolution



Mein Dank gilt Volker Gerhard für die Begleitung und Betreuung meiner Arbeit mit Bernard Mandeville. Seinem in so vielen Vorlesungen an der Humboldt-Universität zu Berlin bewunderten philosophischen Ernst ist der vorliegende Text – gerade in Anbetracht seines Protagonisten – verpflichtet.

Mein Dank gilt Peter Nitschke für die Betreuung und Begutachtung meiner Dissertation, seinem historisch geschulten und systematisch scharfen Blick, welchem ich eine Vielzahl von Anregungen wie einige Momente kritischer Reflexion verdanke.

Mein Dank gilt dem King's College London und dem DAAD für Ermöglichung der so wertvollen Austausch zur Prüfung und Fundierung meines Projekts. Er gilt speziell Andrea Sangiovanni für seine Leitung durch die verwinkelten Gänge des Colleges und der politischen Theorie.

Mein Dank gilt Christiane Eisenberg und Martin Disselkamp, deren Lehre & Forschung zur britischen Wirtschaftsgeschichte bzw. zur (früh-)neuzeitlichen Literatur den hier unternommenen Versuch um so viele Nuancen bereichert haben.

Mein Dank gilt Nina Lex für ihre Anstiftung zur Beschäftigung mit Bernard Mandeville, ebenso wie für ihre Sachkenntnis und ihren Rat zur Philosophie der Aufklärung.

Mein Dank gilt Frauke Annegret Kurbacher, Stascha Rohmer und Christian Möckel für ihre so wertvolle Unterstützung bei formalen Hürden und der Lenkung des Blicks nach vorn.

Mein Dank gilt meiner Familie für ihre Unterstützung in allen Phasen und Pausen des Schaffens.

Mein herzlicher Dank gilt Charlotte Bretschneider für ihre Interpretation der *buntscheckigen Fetzen* Montaignes, welche nicht nur die *Anatomie der Ordnung* erst sichtbar machte. Ihren Korrekturen, Anmerkungen und Interventionen verdankt sich der vorliegende Text.

INHALTSVERZEICHNIS

1 Einleitung.....	5
2 Die Entstehung politischer Gesellschaften.....	19
2.1 Anthropologische Grundlagen.....	22
2.1.1 Self-love und self-liking.....	25
2.1.2 Externe Kritik und interner Fokus.....	33
2.1.3 Anthropologische Konstanz und politische Konsequenz.....	41
2.2 Evolutionäre Entwicklung.....	53
2.2.1 Die Entwicklung der Kooperation.....	54
2.2.2 Die Emanzipation der Koordination.....	65
2.2.3 Die Entdeckung der Evolution.....	72
3 Funktionale Systematik der Ordnungstheorie.....	79
3.1 Die Ordnung der Ökonomie.....	84
3.1.1 Die evolutionären Voraussetzungen.....	85
3.1.2 Die funktionalen Möglichkeiten.....	92
3.1.3 Nationaler Pluralismus vs. globaler Imperialismus.....	101
3.2 Die Ordnung der Gesetze.....	112
3.2.1 Die evolutionären Voraussetzungen.....	113
3.2.2 Die funktionalen Möglichkeiten.....	122
3.2.3 Coffee-house und House of Commons.....	131

4 Begriffliche Untersuchungen.....145

4.1 Beobachtungen zur Begriffsgeschichte der Ordnung.....147

4.1.1 Die erste Ambivalenz – natürliche vs. künstliche Ordnung.....148

4.1.2 Die zweite Ambivalenz – Uniformität vs. Diversität.....159

4.1.3 Interpretationen und Transformationen.....168

4.2 Der Moralbegriff Mandevilles.....182

4.2.1 Die Probleme der Begriffsbestimmung.....183

4.2.2 Die Begriffsvarianten bei Mandeville.....194

4.2.3 Die Konsequenzen der Differenzierungen.....205

5 Normative Dimension der Ordnungstheorie.....217

5.1 Utilitaristisches Gebot und moralische Legitimation.....219

5.1.1 Invisible und Dirty Hands.....221

5.1.2 Private Laster und öffentliches Recht.....229

5.1.3 Exkurs: ›Bildung‹.....240

5.2 Die öffentliche Genese der Moral.....251

5.2.1 Satire und Aufklärung.....253

5.2.2 Diversität und Individualität.....265

5.2.3 Einheit und Öffentlichkeit.....278

6 Schlussbetrachtungen.....295

*Tell me what jarring Witchcraft reigns within
That can both tempt us, and forbid to Sin?
Some strange harmonious discord rules your Eyes;
For there, an Army of young Cupids lies;
But close to them a Cross-grain'd Goddess clings,
That, as they strive to mount, withhold their Wings.
I see the Mien of Virtue, yet can trace
Some secret Wishes in that Heav'nly Face;*

Bernard Mandeville
Wishes to a Godson (To Madam N.)

1 EINLEITUNG

Versucht man, ein philosophisches Portrait Bernard Mandevilles zu zeichnen, so begegnet man ebenso veränderlichen Zügen und wechselhaften Minen, wie sie ihm selbst im Bild der Geliebten begegnen – ihrem menschlich bewegten und doch himmlisch schönen Antlitz. Der Gesichtsausdruck des Denkers wird allerdings eher zwischen den ernsten Zügen des kritischen Wissenschaftlers und der im Lächeln verzerrten Mimik des satirischen Autors schwanken. Noch bevor vermittelt einer philosophischen Analyse der Versuch unternommen wird, die Konturen inhaltlich und methodisch zu schärfen, wird deutlich, dass das Vorhaben von den metaphorisch skizzierten Ambivalenzen und Dichotomien nicht abzusehen vermag. Das Unterfangen, ein wohlproportioniertes und ebenmäßiges Urbild in den diffusen Umrissen und gebrochenen Linien wiederzuerkennen, ist – wie in der modernen Malerei – zum Scheitern verurteilt. Der systematische Gehalt und der philosophische Sinn des Werkes gelangen erst dann zur Sichtbarkeit, wenn dem Wechselspiel des scheinbar Paradoxen und vermeintlich Fragmentarischen nachgeforscht wird.

Nirgendwo treten die letztgenannten Momente so unmittelbar in Erscheinung wie in Mandevilles Hauptwerk, *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*. Das berühmt-berüchtigte Paradox des Untertitels weist darauf hin, dass es sich nicht um eine Fabel im klassischen Sinne handelt. Sie gibt sich nicht als stringente Erzählung, vielmehr zerfällt der Text sowohl in stilistischer wie gattungsspezifischer, zeitlicher wie methodischer Hinsicht. Während die

Quelle und eigentliche Fabel, *The Grumbling Hive*, 1705 erschien und mit einer ›Moral‹ endete, ist mit ihr lediglich der Startschuss zu einem Projekt gegeben, welches Mandeville in vielfältiger Weise noch 25 Jahre beschäftigen und welches in zahlreichen neuen Anmerkungen und Essays, Verteidigungen und Dialogen seinen schriftlichen Niederschlag finden wird. Doch wer davon ausgeht, dass Mandeville seine Arbeit fortsetzte, um sich weiter zu erklären und seine Position verständlicher zu machen, sieht sich getäuscht.

Dass es sich vielmehr um einen Weg voller Irrungen und Wirrungen handelt, eröffnet sich dem Philologen und Philosophen gleichermaßen bereits mit Blick auf die Gattungen: Mandeville bedient sich der Fabel und der Satire, der Aufklärungsschrift und der Utopie. Die darin angelegte Zwiespältigkeit setzt sich innerhalb der Gattungen fort. Die Satire scheint nicht zu kritisieren und die Fabel schlicht die Realität, die Aufklärungsschrift richtet sich nur an die bereits Aufgeklärten und die Utopie gelangt als Gegenentwurf zur Fabelwelt der Bienen zu vermeintlicher Wirklichkeit. Das im Portrait gezeichnete Motiv der ›Verkehrung‹ wiederholt sich, wobei die humorvolle Maskerade jenes ›Karnevals‹ keineswegs zufällig wirkt. Die wohl berühmteste Verdrehung und derartige Wendung eines Genres stellt das *Encomium* des Erasmus von Rotterdam dar, wird hier doch in einer literaturhistorisch prägnanten und philosophiegeschichtlich wegweisenden kritischen Form die Gattung des höhnenden Spottlieds zum Abgesang auf die Spötter selbst verkehrt.¹

Mit jener letzten Anmerkung ist bereits eine weitere Problematik der philosophischen Beschäftigung mit Mandeville angeschnitten. Denn für gewöhnlich wird er maßgeblich als einer der ersten gesellschaftskritischen Denker und Autoren der politischen und entstehenden Sozialphilosophie unter den Konditionen einer sich rasant gestaltenden Marktgesellschaft in einem unter ökonomischen Vorzeichen geführten, historischen Diskurs positioniert. Wenngleich die biographischen Informationen zu Mandeville alles andere als reichhaltig sind, so eröffnen doch bereits die Eckdaten seines Lebens eine Perspektive, welche dazu einlädt, über den zuvor angedeuteten, beschränkten Horizont hinaus zu blicken. Schon die Familiengeschichte, angefangen beim Urgroßvater, Michael de Mandeville, zeigt dies an, erfüllte jener doch als Stadt-Arzt und Rektor der Latein-Schule in Nijmegen gewissermaßen das traditionelle »humanistic ideal as the universal scholar.«² Die Söhne, unter ihnen Bernards Großvater Immanuel, besuchten allesamt die Universität und wurden dabei über die drei klassischen Fakultäten verteilt. Auch Immanuel, welcher Rechtswissenschaften studierte, blieb der humanistischen

1 Neben Erasmus wird im Rahmen der folgenden Untersuchungen insbesondere ein deutscher ›Schüler‹ im 16. Jh., Leonhardt Fronsperger, als Vertreter des in der Komik so ernstesten Encomiums eingebunden werden. Einführend zu deren Verbindung und dem Wandel der Gattung, vgl. Schulze (1986), insb. 613.

2 Die biographischen Ausführungen stützen sich auf die neuesten, fundierten Ergebnisse bei Dekker (1992), 482.

Schule als ›Inspector‹ verbunden. Bernard Mandeville wurde 1670 als Sohn von Michael de Mandeville, welcher in Leiden ebenfalls die juristische Fakultät besuchte, und Judith Verhaar in Rotterdam – wohin die Familie übersiedelte – geboren. Das nächste Ereignis, von welchem Zeugnisse vorliegen, ist Bernards Studienantritt an der philosophischen und medizinischen Fakultät in Leiden im Jahre 1685. In der (im Normalfall vom Jahrgangsbesten vorgetragenen) *oratio* zum Studienbeginn legte Mandeville als 16-jähriger Zeugnis von seiner (philologisch-)humanistischen Bildung an der durch Erasmus geprägten Grammatik-Schule in Rotterdam ab.³ Die Universität in Leiden verließ er als Doktor der Philosophie (1689) und der Medizin (1691)⁴, bevor er in den 1690er Jahren infolge der persönlichen und familiären Verstrickung in den ›Costerman Aufstand‹ auch Rotterdam verlassen musste⁵ und schließlich nach England auswanderte.

Diesen humanistischen Hintergrund gilt es zu bedenken, auch wenn sich Bernard Mandeville, in London angekommen, zuerst mit Übersetzungen zeitgenössischer, poetischer Literatur aus dem Französischen einen Namen machen⁶ und, als praktizierender Arzt allem voran für Nervenkrankheiten, jenen mit ›M.D.‹ betiteln wird. Weder Name, Nationalität, noch Familiengeschichte waren allerdings bekannt, als 1714 erstmals das auf Buchformat angewachsene Gedicht vom *Murrenden Bienenstock* unter dem Titel *The Fable of the Bees* erschien.⁷ Und so verwundert es wenig, dass mit der Frage nach der zeitgenössischen Rezeption nicht vorrangig die ›historische‹ Person Mandeville relevant wird, sondern vielmehr die Interpretation der bewegten Züge, der feinen Linien wie frivolen Grimassen, in welchen das Portrait des Autors gezeichnet wurde. M.a.W., man muss sich zuvorderst der erstgenannten Problematik, der Ambivalenz Mandevilles, zuwenden. Dies wird aus den Schriften des 18. Jahrhunderts unmittelbar klar. So findet sich Mandeville etwa bei William Law als »a missionary from the kingdom of darkness«⁸ bezeichnet, bei Francis Hutcheson wiederum als ultra-orthodoxer Calvinist.⁹ Während sich Mme du Châtelet daran macht – noch bevor sie die Übersetzung Newtons angeht – die *Bienenfabel* ins Französische zu über-

3 Vgl. hierzu die Ergebnisse von McKee (1991), 2 f. Vgl. Mandeville, *De Medicina Oratio Scholastica*.

4 Mandeville, *De Medicina Oratio Scholastica*; [engl. Übers.] Mandeville, *Animal Functions*. Mandeville, *Disputatio Medica Inauguralis de Chylosi Vitiata*; [engl. Übers.] Mandeville, *Deficient Chylification*.

5 Hierzu später (3.2.3) mehr.

6 Mandeville, *Some Fables*; Mandeville, *Æsop Dress'd*; Mandeville, *Æsop Dress'd* [o.j.]. In diesem Zusammenhang ist auch die an Scarrons *Burlesque* angelehnte Dichtung zu nennen, Mandeville, *Typhon*. Vgl. hierzu Goldsmith (2001), 36 f.

7 Mandeville, *The Fable of the Bees* [1714]. [Anm.: Die zwei Ausgaben von 1714 lassen sich durch den zusätzlichen Untertitel bzw. dessen Wegfall sowie die fehlerhafte Angabe ›printed for J. Rorerts‹ unterscheiden. Zum Vergleich beider Ausgaben wurden die Exemplare der Goldsmiths' Library der University of London herangezogen: GKR 5094 (ohne erweiterten Untertitel, fehlerhafte Angabe des Verlegers), bzw. GKR 5095 (incl. erweitertem Untertitel, korrekte Angabe des Verfassers).]

8 Law, *Remarks upon The Fable of the Bees*, 71.

9 Vgl. Hutcheson, *Reflections upon Laughter*, 168.

tragen, weil sie jene als »le meilleur livre de moral«¹⁰ erachtet, argwöhnt Rousseau, Mandeville erkläre »das moralisch Gute und Böse für ein Hirngespinnst.«¹¹ Und da Hume ihn zu den Autoren zählt, welche begonnen haben, »to put the science of man on a new footing«¹², fürchtet Herder in einer frühen Schrift den »Mandeville, der uns bloß in *Bienen* verwandelt«.¹³

Die Reaktionen auf Mandeville hätten vielfältiger und wechselhafter nicht sein können. Die Untersuchung wird sich im weiteren Verlauf noch des Öfteren jenem ›bunten Bild‹ Mandevilles im 18. Jahrhundert zuwenden, denn – wie die vorherige Auswahl an Persönlichkeiten bereits gezeigt haben sollte – nahezu kein philosophisch interessierter Autor jener Epoche ließ es aus, seine Position gegenüber dem ebenso berühmten wie berüchtigten Verfasser der *Fable of the Bees* zumindest anzudeuten. Der nächste Schritt in der Rezeptionsgeschichte ist gleichsam ein Sprung und hängt maßgeblich mit der noch heute gültigen, herausragenden Edition des letztgenannten Werks, welche auch dieser Arbeit als Textgrundlage dient¹⁴, zusammen. Wenngleich also keineswegs bezweifelt wird, dass die wissenschaftliche Ausgabe F. B. Kayes von entscheidendem Einfluss auf die Wiederentdeckung Mandevilles im 20. Jahrhundert war und eine extensive, doch kontinuierliche Auseinandersetzung mit Mandeville in Gang brachte, so bedarf es gleichwohl zweier kurzer Bemerkungen. Zum einen lässt sich nachweisen, dass – anders als in Philosophie und Philologie – in den Wirtschaftswissenschaften eine durchgehende Berücksichtigung der Schriften und Anregungen Mandevilles stattgefunden hat.¹⁵ Dies verdankt sich maßgeblich dem mit dem Untertitel *Private Vices, Publick Benefits* verbundenen ›Mandeville-Paradox‹, d.i. »das seit Mandevilles Bienenfabel immer wieder mit Recht bewunderte Zustandekommen autoharmonischer Wirkungen aus zunächst disharmonischen Ursachen in der Wirtschaft«.¹⁶ Zum anderen gilt es eine durch Paul Goldbach und Paul Sakmann nachgewiesene Beschäftigung mit Mandevilles Schrift in Deutschland zu erwähnen.¹⁷ Eine deutsche Übersetzung der *Bienenfabel* lag seit 1761 bzw. 1818 vor, wohingegen, um hierbei Goldbachs Recherchen zu folgen, ein

10 Châtelet-Laumont, Préface du traducteur, 137.

11 Rousseau, Abhandlung über die Wissenschaft und die Künste, 56; [frz. Orig.] Rousseau, Discours sur des sciences et des arts, 27.

12 Hume, Human Nature; 5.

13 Herder, Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?, 51 f.

14 FB: Mandeville, Bernard: *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F.B. Kaye. 2 Bde. Oxford : Oxford Univ. Press, [1924] 2001.

15 Vgl. Eisermann (1995), insb. 188-190.

16 Brinkmann (1948), 48.

17 Goldbach (1886); Sakmann (1897).

Großteil der weiteren Werke Mandevilles (bzw. ihm zugeschriebener Werke) nicht an deutschen Bibliotheken einzusehen war¹⁸. Nicht ganz zufällig also erscheint auch die erste ›moderne‹ Edition wieder in Deutschland.¹⁹

Doch wie zuvor erwähnt, geht die verstärkte Auseinandersetzung mit Mandeville und seinem – als solches auch im 20. Jahrhundert identifizierenden – Hauptwerk, *The Fable of the Bees*, in großem Umfang auf die akribische und wegweisende Ausgabe F. B. Kayes zurück. Im Verlauf dieser Arbeit wird die weitreichende, doch dem Diskurs nicht immer zum Wohl gereichende Rolle Kayes noch des Öfteren deutlich werden. An dieser Stelle interessiert einerseits die Stellung Kayes als eines maßgeblichen Vertreters im Bereich der ›History of Ideas‹²⁰, andererseits sein Einfluss auf die Entscheidung, welchen fachlichen Zuordnungen Mandevilles Werk unterworfen wird. Letzterer findet seinen Ausgangspunkt in Kayes Unterscheidung der Mandeville'schen ›Wirkung‹ in den Bereichen Literatur, Ethik und Ökonomie.²¹ Zwar ist es für die spätere Literatur bedeutsam, dass Kaye die Relevanz – von sehr gering im Bereich der Literatur, bis sehr stark betreffs der Ökonomie – bewertete, die maßgebliche Konsequenz jedoch liegt in der fachspezifischen Dreiteilung an sich. Denn die Einheit des Werks wurde zusehends in spezifische Aspekte zersetzt, welche in im Effekt beinahe inkompatiblen Einzelstudien Beachtung fanden.

Dies kommt exemplarisch in der sich seit Mitte des 20. Jahrhunderts entwickelnden Auseinandersetzung mit den ökonomischen Momenten in Mandevilles Denken und den entsprechenden Schriften zum Ausdruck. Ausgangspunkt hierzu war der Kommentar Jacob Viners in seiner Ausgabe von Mandevilles *A Letter to Dion*²², in welchem er sich explizit gegen F. B. Kayes Einschätzung wendet, Mandeville sei in der Geschichte des Liberalismus als Vordenker des ›laissez-faire‹ zu bewerten. Die in den 60er Jahren entbrannte Diskussion fußt dabei auf der Position F. A. Hayeks, welcher wiederum Viners Charakterisierung Mandevilles als eines merkantilen Denkers in einem Vortrag vor der *British Academy* zurückwies.²³ Unabhängig von allen Kontroversen, die sich um Hayeks Denken und seine Interpretation Mandevilles als entscheidenden Vordenker ergeben haben, ist es ihm hoch anzurechnen, Mandeville als Ordnungsdenker und eine – im Rah-

18 Der 1729 erstmals erschienene 2. Teil der *Bienenfabel*, Mandeville, *The Fable of the Bees*, Part II, wurde bereits 1761 in deutscher Übersetzung veröffentlicht: Mandeville, *Anti-Shaftesbury*. Die Übersetzung des 1. Teil verdankt sich S. Ascher: Mandeville, *Bienenfabel* [Ascher]. Zur Verfügbarkeit s. Goldbach (1886), 69.

19 Mandeville, *Bienenfabel* [Bobertag]. Zu weiteren Gründen des ›deutschen‹ Interesses, vgl. Castiglione (2002).

20 Zu dieser Einschätzung, vgl. Harth (1969), 324.

21 Vgl. Kaye (2001), cxviii ff., cxxxiv ff.

22 Mandeville, *Letter to Dion* [Viner].

23 Hayek (1966). Dass sich diese Diskussion weiter fortsetzte, zeigen nicht zuletzt äußerst kritische Aufsätze, welche darum bemüht sind, Mandeville – als ökonomischen Denker verstanden – zu diskreditieren, vgl. etwa Rashid (1985); Lynch / Walsh (2003).

men der vorliegenden Arbeit als zentral erachtete – neue Perspektive auf dessen Schaffen etabliert zu haben. Seit dieser Zeit ist eine vermehrte Beschäftigung mit Mandeville auszumachen, die nicht nur durch eine beachtliche Anzahl von Aufsätzen bestätigt wird, sondern ihren Niederschlag auch in einigen Monographien findet, welche in den 20 Jahren zwischen dem Erscheinen der Werke von R. I. Cook 1974 und E. J. Hunderts 1994 entstanden.²⁴ In der Folge blieb das Interesse auf einem konstanten Niveau bzw. nahm – an den Monographien gemessen – eher ab.

Die vorliegende Arbeit baut auf dem aktuellen Forschungsstand auf, folgt jedoch nicht in jedem Falle den ›Trends‹. Maßgeblich erschließt sich dies aus dem philosophiegeschichtlichen Anspruch der Dissertation, welche sich dabei wiederum eher an Kayes weitreichenden Recherchen zur ideengeschichtlichen Positionierung orientiert, als die in der jüngeren Literatur ausgeprägte Zielsetzung zu verfolgen, eine zeitgeschichtliche Situierung zu gewährleisten. Insbesondere im Kontext des deutschsprachigen Diskurses erscheint es notwendig, die verstreuten allgemeineren Bezüge, Anknüpfungspunkte und philosophiehistorischen Strömungen zu erfassen, welche eine Integration Mandevilles in die gegenwärtige Diskussion allererst ermöglichen sollen. Allem voran soll damit verdeutlicht werden, dass sich die Arbeit nicht als Vertiefung oder Weiterführung der reichhaltigen Forschung aus dem Umfeld der *Cambridge School* und in der Folge J. G. A. Pococks versteht. Die vor jenem Hintergrund entstandenen, ebenso exakten wie umfassenden Analysen zur Luxus-Debatte, zu Ehrbegriff und Heuchelei oder zu Fragen der religiösen Toleranz werden jedoch sehr wohl als Basis begriffen²⁵, um Mandevilles Beitrag zum systematischen wie historischen Diskurs durch einen Wechsel des Blickwinkels zu dekurvieren.

Wird der Primat einer zeitgeschichtlichen Positionierung allerdings aufgegeben, so stellt sich die Frage nach einem Integral, welches die inhaltlich wie methodisch höchst divergenten Elemente in Mandevilles Schaffen in einer einheitlichen Perspektive zu fassen vermag, nur umso dringlicher. Schließlich bedingt die diffizile, stückweise Entstehung der *Fable of the Bees* und die damit einhergehende stilistische, thematische und methodologische Variabilität eben die zuvor bezeichnete, maßgebliche Problematik der Rezeption Mandevilles – so zumindest fasst es Dario Castiglione, welcher argumentiert,

24 In chronologischer Reihenfolge sind dies R. Cook (1974); Monro (1975); Horne (1977); Carrive (1980); Scribano (1980); Goldsmith (2001); Jack (1987); L. Schneider (1987); Hundert (1994). Ebenfalls zu erwähnen sind die Sammelbände Primer (ed. 1975); sowie – im Rahmen der vorliegenden Arbeit kaum von Relevanz – Prior (ed. 2000).

25 So muss m.E. etwa die in der Reihe *Ideas in Context* (CUP) erschienene Arbeit von Hundert (1994) als unverzichtbare Grundlage für die historische Auseinandersetzung mit Mandeville gelten.

»that the episodic production of the Fable, together with the interweaving of the satirical, moral, and analytical levels in Mandeville's discourse are the cause of that maze of meanings which contemporary and modern critics have found difficult to decipher.«²⁶

Es gilt folglich, einerseits der angedeuteten ›Zerstückelung‹ des Werks nach Einzelthemen und wissenschaftlichen Disziplinen entgegenzuwirken und andererseits einen Zugang zu Mandevilles Denken zu finden, der einen interpretatorischen Rahmen zu etablieren vermag. Letzteres klingt nach einer Selbstverständlichkeit, doch lassen sich in jüngeren Publikationen durchaus andere Tendenzen registrieren. Im Vorwort zu dem von ihm editierten Sammelband gibt Charles Prior beispielsweise zu verstehen, dass der Fokus der Forschung darauf gerichtet sei, *worüber* Mandeville und *wie* er darüber schreibt – doch nicht so sehr auf das, *was* er schreibt.²⁷ Auf die Spitze getrieben wurde diese Haltung von J. A. W. Gunn – ebenfalls ein Autor im vorgenannten Band –, welcher das Mandeville gewidmete Kapitel einer Schrift von 1983 mit der zynischen Feststellung zur ›Intention‹ der Forschung beschließt: »The final irony is that scholars continue to debate the intentions of this first student of the unintended consequence.«²⁸ Der zweite Teil des Zitats – welcher in der vorliegenden Arbeit anhand der Interpretation Hayeks zu Tage gefördert und überprüft werden wird – soll keineswegs angezweifelt werden. Doch was ist mit der Aussage zur Interpretation anzufangen?

Es muss m.E. entschieden dagegen gehalten werden, dass Mandeville nicht nur die unintendierten Konsequenzen menschlicher Handlungen fokussiert, sondern sich zugleich einem Programm verschreibt, welches er als »anatomizing the invisible Part of Man«²⁹ verbildlicht; ein Programm, welches die Entschlüsselung der unsichtbaren Gründe und Motive im Tun der Menschen bezweckt³⁰, welches die eingangs der Arbeit zitierten ›geheimen Wünsche‹ *hinter* der nach außen sichtbaren Miene zu dechiffrieren unternimmt.³¹ Soll der gegenwärtige Forscher also die Intentionen und Zwecke, die Wünsche und Motive desjenigen unberücksichtigt lassen, dessen erklärter philosophischer Beitrag es gerade ist³², eine Anleitung zur entsprechenden Erkenntnis zu geben?

26 Castiglione (1983), 240.

27 Vgl. Prior (ed. 2000), 11

28 Gunn (1983), 119. Ob Gunn seinen Maximen treu bleibt, ist angesichts einiger Aussagen, etwa, Mandeville sei »*brutally* insensitive to the needs of the powerless«, zweifelhaft. (Ibid., 117, *eigene Hervorhebung*) Zum Aufsatz s. Gunn (2000).

29 FB I, *Remark N*, 145.

30 Vgl. Hilton (2010), 22 f.

31 Vgl. Mandeville, *Wishes to a Godson*, 11.

32 Mandeville sieht sich sogar dazu gezwungen, zu verteidigen, dass er »the secret Stratagems« jener Motivationen, welche das Handeln des Menschen – »even unknowingly to himself« – beeinflussen, sichtbar macht: »What hurt do I do to Man if I make him more known to himself than he was before?« (FB I, *Remark T*, 229 f.)

Im Folgenden soll weder eine integrale Lesart Mandevilles aufgegeben, noch auf die Analyse und Interpretation der dem einzigartigen Werk zugrunde liegenden Motive und Absichten verzichtet werden. Diese Perspektive wird vor dem Horizont einer *ordnungstheoretischen* Auseinandersetzung mit dem Denken Mandevilles eröffnet werden. Sie wird das Fundament darstellen, auf welchem stilistische, methodische und inhaltliche Untersuchungen koordiniert, die konstruktiven Zusammenhänge anthropologischer, ökonomischer, soziologischer, politischer und ethischer Momente seiner Philosophie begrifflich erfasst und hinsichtlich der Spezifika ihres Nexus verstanden werden können. Dabei soll gezeigt werden,

- (1) dass, unter Berücksichtigung der anthropologischen und historischen Voraussetzungen, die Bedingtheit *ökonomischer* und *rechtsstaatlicher Ordnungsmomente* bezüglich *evolutionärer Entstehung* wie *fortgesetzter Wirksamkeit* aufzuweisen ist;
- (2) dass die in jener Konzeption der Politik erfassten, *spontanen Ordnungsmomente* den Gegebenheiten und Anforderungen einer zunehmend *plural erfahrenen* und *global verwobenen* Welt in *funktionaler* Hinsicht gerecht werden;
- (3) dass das durch Mandeville etablierte *Modell der Ordnung* eine begriffsgeschichtliche *Transformationsleistung* darstellt, welche dem *Prinzip der Individualität* faktisch eine zentrale Position im politisch-normativen Diskurs beimisst und sichert;
- (4) dass der ordnungstheoretisch verstandene, genuin politische *Begriff der Öffentlichkeit* die Möglichkeit schafft, die *moralische Dimension* einer im *lebendigen Individuum* eröffneten und in deren ›Allheit‹ reflektierten Ordnung der Diversität aufzuzeigen.

Auch wenn Mandevilles Schriften eher einen ›chaotischen‹ Eindruck erwecken, wenn nicht nur eine dezidiert hermeneutische Aufgabenstellung davon ablenkt, sondern zudem die literarische Logik der Quelle ihre interpretatorischen Anforderungen stellt, so wird die vorliegende Dissertation doch zu keinem Zeitpunkt ihre systematischen Absichten vergessen. Dies scheint umso wichtiger, je deutlicher es sich abzeichnet, dass die Auseinandersetzung mit Bernard Mandeville für den philosophischen und gesellschaftspolitischen Diskurs der Gegenwart von großem Gewinn sein könnte. So lässt sich etwa in Mandevilles Methode ein Beitrag für die aktuelle und gleichwohl generelle Diskussion zwischen realistischen Positionen in der politischen Philosophie und den Befürwortern einer *normative political theory* ausmachen – insbesondere betreffs der aus der Diskursethik be-

kannten Frage nach der Geltung des Merkmals von Handlungsbe- bzw. -entlastung, d.h. (in einer Reformulierung aus der politischen Theorie) nach »the distinction between ›practice-independent‹ and ›practice-dependent views‹.«³³

Zudem lässt die, in einer Phase von Globalisierung und Pluralisierung, asymmetrischen militärischen Konflikten und exponentiell steigenden Staatsschulden, Krisen des Finanzmarktes und zugehörigen, in neuen Medien verbreiteten Aufschreien verankerte Philosophie Mandevilles auf – wenn nicht Lösungen, so doch zumindest – Anregungen für die gegenwärtigen öffentlichen Debatten hoffen. Denn Mandeville, so wird gezeigt, darf als der erste Denker gelten, welcher nicht nur unter diesen Konditionen forschte, sondern dabei von einer Reflexion derselben ausgeht. In diesem Kontext wären beispielsweise die Fragen nach der ökonomischen Dimension internationaler Friedenspolitik und der Reziprozität als *funktionaler* Bedingung globaler Gerechtigkeit oder die ebenso ernsthaft wie heftig geführte Auseinandersetzung über die integrativen Möglichkeiten einer pluralistischen Gesellschaft hervorzuheben. Die in ihrer Methode historische und in ihrem Anliegen systematische Forschungsarbeit versteht sich demgemäß und in dieser Form auch als gesellschaftspolitischer Beitrag zu einigen der dringlichsten Themen der Gegenwart.

Dabei darf das akademische Anliegen, einen in vielen Dingen ebenso herausragenden wie in einigen Teilen nach wie vor leider zu gering geschätzten Autoren des 18. Jahrhunderts für den aktuellen Diskurs fruchtbar zu machen, nicht aus den Augen verloren werden. Im Folgenden sei die Agenda jener Untersuchung dargestellt.

Der *zweite* Hauptpunkt wird mit einigen die Methodik Mandevilles und ihr Verhältnis zur angestrebten Form der Analyse reflektierenden Vorüberlegungen eröffnet, bevor er sich im weiteren Verlauf in zwei Teilen der *Entstehung politischer Gesellschaften* widmen wird. Wenngleich Mandeville als philosophischer Erzähler stets *in medias res* geht, beginnt die vorliegende Arbeit *ab ovo*. Sie wird ihren Anfang bei Mandevilles »anthropologischen Grundlagen« nehmen und zuvorderst die zentralen Konzeptionen ›*self-love*‹ und ›*self-liking*‹ zu fassen versuchen.³⁴ Nachdem die Begriffe anhand der *Fable of the Bees* veranschaulicht wurden, werden sie mit Bezug auf zwei bei Butler und Hume zu eruiierende Kritiken inhaltlich geschärft. Zuletzt werden die ontogenetischen Fragestellungen bei Seite geschoben und im Anschluss an die phylogenetischen Aspekte die im weitesten Sinne politischen Konsequenzen aus Mandevilles Anthropologie gezogen.

33 Sangiovanni (2009), 234.

34 Eine Übersetzung der Termini ist – wie im Folgenden noch das ein oder andere Mal deutlich werden wird – wenig sinnvoll. Lediglich wenn von den beschriebenen Phänomenen im weiteren Sinne die Rede ist, soll der beide Konzepte umfassende deutsche Begriff ›Selbstliebe‹ im Dienste einer besseren Lesbarkeit Anwendung finden.

Jene Folgen geben Anlass, im zweiten Teil die »evolutionäre Entwicklung« der Gesellschaft zu beleuchten. Jener gilt es in ihren historischen Anfängen am Ende einer von Mandeville präsentierten Verfallsgeschichte auf die Spur zu kommen. Sowohl Naturzustandstheorie als auch Utopiekritik Mandevilles werden den Fokus dabei auf die Wirksamkeit ökonomischer Begehren und Abhängigkeiten richten. In dessen Brennpunkt wird Mandevilles Konzept der Arbeitsteilung klarere Konturen erhalten, und der zugleich justierte Blick wird wahrnehmen, inwiefern eine Koordination jener wirtschaftlichen Kooperation auf den bis hierhin aufgearbeiteten Momenten fußt, erhellen, wie jene Koordination sich emanzipiert, und dabei die Tiefenschärfe gewinnen, welche die politische Gesellschaft (in der Ferne) zu erkennen gibt.

Der *dritte* Hauptpunkt beginnt mit der Klärung einiger zentraler Begriffe, welche die Darlegung der *funktionalen Systematik der Ordnungstheorie* Mandevilles, die stets als genuin politische zu erfassen und zu verstehen ist, allererst ermöglichen wird. Soll die »Ordnung der Ökonomie« als Element derselben begriffen werden, so bedarf dies vorrangig einer Rekapitulation ihrer evolutionären Entwicklungen, um sodann ihre Wirkungsmöglichkeiten und -formen zu ergründen. Nicht zuletzt exemplarische, zeitgeschichtliche Beobachtungen ökonomischer Zusammenhänge, etwa zu Monopolen oder der Geldwirtschaft, werden dazu dienen, ordnungstheoretische Zentralbegriffe Mandevilles in die von ihm gezeichnete politische Theorie einzuführen.

Letztere kann allerdings erst in ihrer ganzen Gestalt erahnt werden, wenn die »Ordnung der Gesetze« näher betrachtet wird. Auch in diesem Fall bedarf es einer Rückschau auf die evolutionären Geschehnisse, um zu verstehen, wie die Koordination »an die Öffentlichkeit gelangt« und so allererst als ein eigentlich politisches Ordnungsmoment konstituiert wird. Doch nicht nur sprachliche und sozial-normative Bedingungen sind es, die als evolutionäre Strukturen der fraglichen Ordnung vorangehen, sondern es ist das Recht selbst, welches eine derartige Entwicklung involviert. Das *common law* wird in diesem Sinne Anlass geben, mit Blick auf Mandevilles historisches und geopolitisches Umfeld abschließend das durch ihn beschriebene Verhältnis zwischen der »Ordnung der Ökonomie« und der »Ordnung der Gesetze« zu thematisieren.

Der *vierte* Hauptpunkt wird sich der Aufgabe stellen, die bei aller literarischen Finesse und feuilletonistischen Leichtigkeit in Mandevilles Werk notwendigen *begrifflichen Untersuchungen* klärend und zielorientiert anzugehen. Das erste Anliegen wird es sein, anhand einiger »Beobachtungen zur Begriffsgeschichte der Ordnung« die historische Vorbelastung der Ordnungskonzeption Mandevilles zu erforschen. Dabei wird sich schnell herausstellen, dass nur in einer Verschränkung mit systematischen Elementen Mandevilles Beitrag, der zugleich in einer – synchron gedacht – eigenständigen Theorie und einer – diachron gesprochen – historischen Transformationsleistung besteht, ausgelotet

werden kann. Friedrich August Hayeks Konzept der ›spontanen Ordnung‹ wird ebenso von Interesse sein wie die theologische Dichotomie von Ordnung und Chaos oder die frühneuzeitliche Ordnung der Distinktion im Anschluss an mittelalterliche Hierarchiemodelle. Denn wenngleich Mandevilles Ordnungsbegriff systematisch prägnant dargestellt werden soll, entspinnt er sich doch im Netz der historischen Irrungen und Wirrungen.

Mindestens ebenso verwickelt stellt sich der »Moralbegriff Mandevilles« dar, welcher daraufhin unter die Lupe genommen wird. Von Anfang an gilt es, im von Mandeville durchpflügten Begriffsfeld seine Semantik von ›Moral‹, ›Tugend‹ und ›Laster‹ von einem ihm zuzuschreibenden normativen Moralkonzept zu unterscheiden. Nachdem die vielfältig irreführende Nutzung der entsprechenden Wörter erfasst ist, werden anstelle einer Theorie ›wahrer Moral‹ zunächst vier von Mandeville differenzierte, in der politischen Gesellschaft seiner Zeit vermengte ›Fälschungen‹ und ›Nachahmungen‹ derselben dekuviert. Erst vor diesem Hintergrund werden die moralisch-normative Absicht und Problematik Mandevilles mit definitorischen und kritischen Mitteln eröffnet und in ein Verhältnis zu den bisherigen Ergebnissen gesetzt.

Der *fünfte* und letzte Hauptpunkt fragt sodann frei heraus nach der *normativen Dimension der Ordnungstheorie* und muss sich in einem ersten Teil doch damit begnügen, in mehreren Anläufen zu versuchen, das Verhältnis von Politik und Moral zwischen »utilitaristischen Geboten und moralischer Legitimation« sowie Letztere in Abgrenzung zu Ersterer und *vice versa* zu bestimmen. Während zunächst darauf zu achten ist, ob und wie die öffentliche Sphäre der Politik vom ›Laster‹ berührt wird, jenes toleriert oder gar animiert, kann daran anknüpfend Mandevilles ›rechtliche‹ Theorie des Gesetzes als Fundament begriffen werden, auf dem eine erste Auflösung des berühmten Paradoxons, *private vices, public benefits*, anzustreben ist. Eine anhand der Bildungsthematik exemplarisch vorgenommene Überprüfung des Erreichten wird sowohl die neuen Möglichkeiten als auch die alten Probleme vor Augen führen.

Letztere werden zum Schluss auf die Frage gerichtet, ob Mandeville, ausgehend von seiner Ordnungskonzeption und inmitten der politisch-philosophisch orientierten *Fabel*, mit einer »öffentlichen Genese der Moral« die prinzipielle Vermittlung eines tatsächlichen Paradoxons gelingt – jenseits der Rhetorik einer ›moralistischen Kasteiung‹ oder des ›Suboptimalen‹ und ›Alternativlosen‹, ohne wahlweise Politik oder Moral zu nivellieren, eines davon zu eliminieren oder beides (gleich Sonne und Mond) einander der Theorie nach begehren, doch praktisch nie berühren zu lassen. Hierfür muss die literarische Logik der Quelle ergründet werden, welche Mandevilles Werk als Satire und Aufklärungsschrift zu erkennen geben wird. Bis zuletzt, so gilt es zu zeigen, ist es ein in seinem Kern politisches Konzept, nämlich jenes der Öffentlichkeit, welches die ordnungstheoretisch erhobenen Begriffe von Diversität und Allheit, Individualität und Einheit

für die Moral gewinnt. Erst vor diesem Hintergrund und in der Rückbesinnung auf den in Mandevilles Anthropologie beschworenen, unauflösbaren Funktionszusammenhang des Lebens, wird man die von ihm offen gelegte Perspektive einnehmen können, in der der politische Mensch sich als moralisches Individuum im Ganzen des Lebens erblickt.

Die vorliegende Arbeit wird sich in allen Punkten maßgeblich auf Mandevilles Hauptwerk, *The Fable of the Bees*, fokussieren, ohne darauf zu verzichten, andere Schriften bei Bedarf hinzuzuziehen. Doch wie bereits angedeutet wurde und im Fortgang der Untersuchung ersichtlich werden wird, stellt bereits die *Bienenfabel* eine vielschichtige, wenn nicht gar heterogene Quelle dar. Besondere Beachtung muss dem zweiten Teil, welcher sich aus einem Vorwort und sechs Dialogen zusammensetzt gewidmet werden. Wie üblich tritt Mandeville nicht selbst in jenen Unterhaltungen auf, sondern lässt andere, namentlich Cleomenes, Horatio und Fulvia, für sich sprechen.³⁵ Dies birgt einige Komplikationen, denn zwar benennt Mandeville Cleomenes als sein Sprachrohr und findet es demzufolge ›gerecht‹, »that every Thing which he advances should be look'd upon and consider'd as my own«³⁶, doch es bleibt fraglich, ob jene Identifikation nicht nur gerecht, sondern zudem gerechtfertigt ist. Cleomenes vertritt gegenüber Horatio eine Vielzahl der Positionen aus dem ersten Teil der *Fable of the Bees*, fügt ihr aber neue Aspekte hinzu. Wie sich herausstellen wird, sind es keineswegs jene, für welche Mandeville ›verantwortlich‹ gemacht zu werden Gefahr läuft. Vielmehr scheint die Figur des Cleomenes – deren biographischer Hintergrund sich von demjenigen Mandevilles grundsätzlich unterscheidet³⁷ und welche sich bereits in diesem Sinne dem englischen *establishment* annähert – dazu angetan, die ›gesellschaftliche Verträglichkeit‹ der Ideen Mandevilles nahezulegen.

Wie schon die vermischten Stimmen aus dem 18. Jahrhundert zu Beginn vermuten ließen, scheint jenes Vorgehen wenn nicht notwendig so doch geboten gewesen zu sein. Der Widerstand, auf welchen Mandeville bei seinen Zeitgenossen stieß, erklärt sich nicht lediglich aus seinem pessimistischen Menschenbild, sondern insbesondere auch aus den sozialen und politischen Konsequenzen, welche in seinem Werk angedeutet und in der vorliegenden Arbeit ausgebreitet sind. So fürchtete etwa Herder nicht so sehr, dass Mandeville ihn zur ›Biene‹ degradiere, als vielmehr den ›unpatriotischen‹ Autor, welcher »eine maschinenmäßige Bienenkönigin«³⁸ die Geschicke des Staates leiten ließe. Doch Mandeville stieß

35 Leider bietet die Arbeit keine Gelegenheit, sich mit Fulvia auseinanderzusetzen. Sie tritt nur im ersten Dialog auf, um »more naturally, and with less Trouble« einige Gedanken Mandevilles zur Kunst einzubringen. (FB II, *Preface*, 19) Ihre ›Natürlichkeit‹, die sich auch thematisch zeigt und nicht davon herrührt, »that she wants either Virtue or Understanding« (ibid.), und ihr Rückzug aus der Diskussion bilden eine m.E. interessante Parallele zum Verhalten eines ›Sklaven‹, welcher in der späterhin behandelten Fabel vom Römer und vom Löwen eine ebenso kleine wie zentrale Rolle spielen wird.

36 FB II, *Preface*, 21.

37 Vgl. FB II, *Preface*, 16 ff.

38 Herder, Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?, 52.

auch auf ein anderes Klientel, welchem die Konstruktionspläne zu La Mettries *l'homme machine* bereits vorschwebten und welches – wie dies in den neuen Akzenten in Spinozas *Tractatus politicus* zum Ausdruck kam³⁹ – einen Sinn der politischen Ordnung jenseits der faktischen Macht *bei Lichte betrachtet* kaum mehr zu erkennen vermochte.

39 Vgl. etwa die Spinoza-Rezeption durch Leo Strauss, welche einen »unpolitischen Realismus« zu Tage fördern möchte. (Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, 287) Zum Thema s. Bluhm (2002), 66 f.

Aber mit mir (als dem Eigen Nutzen das wunderbarlichst zu
hören ist) begibt sich gerade das widerspiel. Denn wiewol die
Menschen von Schöpfung der Welt an, allweg an mir, mit Leib
und Blut, Haut und Har gehangen, mich auch zum höchsten
geliebt und geehrt, nichts one meinen Raht und zuthun
anfangen, geendet oder gethan ... So hab ich doch nit allein
nie kein lob von jnen erlangen mögen, sonder bißher leyden und
gedulden müssen, daß sie sich mein beschemt und verläugnet,
mich auch zum höchsten und ergsten gelästert, geschennt,
geschmecht, und gescholten haben, als ob ich sey ein
Landverderber, ein zerstörer aller guter Pollicey, Erbarkeit,
Sitten, Einigkeit, Fridens gemach ...

Leonhardt Fronsperger
Von dem Lob deß Eigen Nutzen

2 DIE ENTSTEHUNG POLITISCHER GESELLSCHAFTEN

Will man sich mit der Entstehung politischer Gesellschaften befassen und versucht, dies anhand der *Fable of the Bees* zu bewerkstelligen, so wird man sich eines ambivalenten Eindrucks nur schwerlich erwehren können. Ursache ist der Umstand, dass jede Lektüre mit Mandevilles 1705 anonym veröffentlichter Fabel *The Grumbling Hive* zu beginnen hat, welche er allen acht zwischen 1714 und 1732 erschienenen Ausgaben der *Fable of the Bees* voranstellt.⁴⁰ Jene Parodie auf die englische Gesellschaft zu Beginn des 18. Jahrhunderts unternimmt jedoch keineswegs den Versuch, eine Entstehungsgeschichte zu skizzieren. Vielmehr widmet sie sich in einer bilderreichen, humoristisch-ironischen Form der Darstellung der zu beobachtenden Gesellschaftsordnung, welche in der zweiten Hälfte der Fabel *peu à peu* zerfällt.

Bereits in diesem Urtext der *Fable of the Bees* offenbart sich dabei die philosophisch-medizinische Methodik Bernard Mandevilles. In der Beschreibung der vorgefundenen sozio-politischen Verhältnisse als Ausgangspunkt der Untersuchungen lässt sich die empirische Fundierung des Denkens Mandevilles

40 Eine Auflistung sämtlicher zu Mandevilles Lebzeiten veröffentlichter Ausgaben findet sich bei Prior, Mandeville Bibliographie 2004.

erkennen. Er fühlt sich »the same Method of reasoning from Facts *à posteriori*«⁴¹ in der Philosophie und der Medizin gleichermaßen verpflichtet. Seinem anthropologisch-politischen Projekt in der *Fable of the Bees* stellt Mandeville eine unmissverständliche Aussage voran:

»One of the greatest Reasons why so few People understand themselves, is, that most Writers are always teaching Men what they should be, and hardly ever trouble their Heads with telling them what they really are.«⁴²

In diesem Zusammenhang gilt, dass nur »those that study the Anatomy«⁴³, die grundlegenden Strukturen sowohl natürlicher als auch politischer Körper erkennen können. Und nicht nur in der anthropologischen Perspektive zeigt sich hierbei eine Verwandtschaft zwischen Mandeville und Machiavelli⁴⁴, sondern auch in politischer. Letzterem gilt für den Politiker: »Er tritt dem Staat gegenüber, wirkt auf ihn ein, stellt ihn wieder her, formt ihn um, aber er erschafft ihn nicht.«⁴⁵ Mandeville wendet dieses Motiv im Bild der anatomischen Methode auf den Politiktheoretiker an. In seinem Vorgehen ist das Ganze des Ausgangspunktes und Untersuchungsgegenstandes vorgegeben und bleibt stets präsent, während er sich immer tiefer einarbeitet, hin zu den kleinsten Details.⁴⁶ Zudem unterstreicht die anatomische Methode das Gebot zur empirischen Forschung, sodass es wenig verwundert, wenn Mandeville seine medizinischen Ansichten im *Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions* (1711/1730) von »Philoprio«, d.h. vom Liebhaber der Beobachtung, vortragen lässt.⁴⁷

In diesem Kontext lassen sich umfangreiche Entsprechungen zwischen Gegenstand, Methode und Werkgestaltung Mandevilles erkennen. Wird in *The Grumbling Hive* der Niedergang und Zerfall einer Gesellschaft studiert, so kann die mehrmalige Erweiterung der *Fable of the Bees* selbst als quasi-anatomische Analyse jener Dichtung gelten.⁴⁸ Auf die Besonderheit der Methode wird im späteren Verlauf der Arbeit noch mehrmals reflektiert werden. Die Untergliederung des vorliegenden Hauptteils ist eine erste Form ihrer Berücksichtigung. Der erste Punkt befasst sich mit den anthropologischen Grundlagen, welche im Sinne des bisher Gesagten zugleich als Ergebnis der Forschung Mandevilles erachtet werden müssen. Ausgehend von diesen wird gezeigt werden, wie sich die im Rahmen einer Zerfallsgeschichte dekuvierten Ordnungsmomente als Strukturelemente der Evolution komplexer politischer Körper erfassen lassen.

41 FB II, *Fourth Dialogue*, 175.

42 FB I, *Introduction*, 39.

43 FB I, *Preface*, 3.

44 Vgl. hierzu die Fußnote F. B. Kayes, FB I, *Introduction*, 39, Anm. 1.

45 Stollberg-Rilinger (1986), 47.

46 Vgl. FB I, *Preface*, 3.

47 Vgl. R. Cook (1974), 17. Die meist genutzte, zweite Ausgabe von 1730 notiert im Titel »Diseases« anstelle von »Passions«.

48 Vgl. hierzu die medizinisch wie literaturwissenschaftlich fundierte Analyse bei McKee (1991), 285 ff.

Schon in der Urform jener Theorie offenbart sich die Einschätzung, aufgrund derer es als notwendig erachtet wurde, die Bedürfnisse und Fähigkeiten des ›natürlichen Menschen‹ als eines Einzelnen zu betrachten, wenngleich er niemals alleine und isoliert lebte; denn:

»[n]och vermochten sie nicht dem gemeinsamen Wohl [commune bonum] sich zu ordnen, / Keine gemeinsame Sitte verband sie oder Gesetz. / Was ihm der Zufall bot, trug jeder als Beute nach Hause. / Jeder nach eigenem Triebe bedacht auf Leben und Wohlsein.«⁴⁹

49 Lukrez, Von der Natur, 478 f. (V, 958-61).

2.1 Anthropologische Grundlagen

Dieser Ansicht verpflichtet, wird die Untersuchung bei den Leidenschaften des Menschen ansetzen (2.1.1). Nicht nur hinsichtlich Mandevilles Anliegen, den Menschen »abstract from Art and Education«⁵⁰ zu betrachten, stellt dies das sicherste Fundament dar. Unabhängig von jedweder kulturellen Entwicklung⁵¹ bleibt der Mensch für Mandeville stets ein Tier⁵², das von seinen Leidenschaften »regiert« wird.

»I believe Man (besides Skin, Flesh, Bones, &c. that are obvious to the Eye) to be a compound of various Passions, that all of them, as they are provoked and come up-permost, govern him by turns, whether he will or no.«⁵³

Die Fokussierung auf die Leidenschaften wird einerseits diesem Umstand gerecht, andererseits gewährleistet sie, dass Mandeville in seiner Herangehensweise zugleich alle Menschen einbeschließt.⁵⁴ Nachdem die anhand einer Auseinandersetzung mit historischen Kritiken bei David Hume und Joseph Butler erarbeiteten Konsequenzen der Theorie, etwa hinsichtlich der Rolle der Vernunft, zur Darstellung gekommen sind (2.1.2), wird sich die Untersuchung den ersten politischen Implikation zuwenden. Anhand der Analyse einer Fabel innerhalb der *Bienenfabel* wird zu zeigen sein, dass sich Mandevilles Projekt grundlegend von zeitgenössischen Positionen distanziert. Exemplarisch werden dabei die Ansätze Hobbes' und Shaftesburys als Referenzpunkte veranschaulicht. Die Vergleiche erfolgen in beiden Fällen nicht vorrangig aus philosophiegeschichtlichem Interesse. Sie sollen vielmehr dazu dienen, Mandevilles unsystematisch vorgetragene Einsichten in der kritischen Gegenüberstellung zu schärfen. Abschließend befasst sich das Kapitel mit der Bedeutung der anthropologischen Grundlagen dafür, Voraussetzungen für eine Theorie der Entstehung politischer Gesellschaften zu entwickeln und zugleich das methodische Fundament dieses Verfahrens zu analysieren (2.1.3).

50 FB I, *Preface*, 4.

51 S. hierzu etwa die vergleichenden Ausführungen zwischen Mandeville und Rousseau bei Prieto (2004), 6.

52 Vgl. McKee (1991), 270 ff.

53 FB I, *Introduction*, 39.

54 Vgl. Carrive (1980), 38.

Die Methodik betreffend bedarf es, bevor mit einer Darlegung der leidenschaftlichen Antriebe bei Mandeville begonnen werden kann, zudem einer Vorarbeit, welche als eine erste Veranschaulichung der allgemeinen Hinweise zu Beginn dieses Abschnitts verstanden werden kann. Die im Folgenden erschlossene Terminologie, Mandevilles Begriffe der *self-love* und des *self-liking*, macht deutlich, dass sich eine Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der ›anatomischen‹ Forschung der Problematik gegenüberstellt, dass jene Begrifflichkeit keine wohl definierte, auf die ›kleinsten und einfachsten‹ Elemente zugeschnittene ist, sondern sich aus dem Gegebenen, dem komplexen Ganzen heraus bis auf diese Ebene fortsetzt. Im vorliegenden Fall betrifft dies Mandevilles äußerst eigenständige Interpretation der französischen Begrifflichkeit von *amour de soi* und *amour-propre* aus dem Diskurs der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Jene findet sich ebenso bei den *moralistes*, ausgehend von La Rochefoucauld, wie bei den Jansenisten, etwa Pascal und Nicole. Des Weiteren kommt sie etwa auch in den Schriften La Fontaines oder – betrachtet man den niederländischen Raum – in den politisch und ökonomisch motivierten Werken der Gebrüder De la Court zur Anwendung.⁵⁵

Wenngleich man die großen physiologischen Dispute zu Emotionen und Leidenschaften, etwa zwischen Descartes und Gassendi, die Mandeville als Arzt nicht nur kannte, sondern ausweislich seiner philosophischen Abschlussarbeit in Leiden intensiv studiert hatte⁵⁶, nicht vergessen darf, so kann doch weder der zeitgenössische noch der moderne Leser umhin, von der begrifflichen Einbettung in den normativen Diskurs geleitet zu werden. Denn Mandeville versucht in keiner Form, die benutzte Begrifflichkeit dem alltäglichen Sprachgebrauch oder der ambivalenten Nutzung in verschiedenen – mehr oder weniger – wissenschaftlichen Traditionen zu entheben. Er stellt sich mit diesem Vorgehen explizit gegen die wissenschaftstheoretische und philosophische Tradition des späten 16. und 17. Jahrhunderts, als deren Leitfiguren Bacon, Descartes oder Spinoza gelten könnten und welche sich in Institutionen wie der *Royal Society* niederschlägt. Im Jahr 1667 bemerkt Thomas Spratt hierzu:

»They have exacted from all their members, a close, naked, natural way of speaking; positive expressions, clear senses, a native easiness: bring all things as near the Mathematical Plainness, as they can: and preferring the language of Artizans, Countrymen, and Merchants, before that, of Wits, or Scholars.«⁵⁷

55 Zur Rezeption der französischen Debatte in den Niederlanden und ihrer Adaption unter spezifisch ökonomischen Vorzeichen, vgl. H. Cook (1999), 113 ff. Mandeville versucht in der Schöpfung des Begriffs ›self-liking‹ jedoch der Assoziation mit dem *Eigentum* (*propriété*) zu entgehen. Nicht der Gegenstand der ›Liebe‹, sondern ihre eigenen Formen werden begrifflich geschieden. Dies stellt die Erklärung dar, weshalb in der vorliegenden Arbeit Mandevilles Vokabular beibehalten wird, anstatt auf die deutschen Wendungen ›Selbstliebe‹ und ›Eigenliebe‹ als vermeintliche Übersetzungen zurückzugreifen.

56 Vgl. Mandeville, *Disputatio Philosophica de Brutorum Operationibus*.

57 Spratt, *The History of the Royal-Society*, 113.

Damit richtet sich Spratt gegen eine seiner Meinung nach vorherrschende sprachliche Entgleisung – »the vicious abundance of *Phrase*, this trick of *Metaphors*, this volubility of *Tongue*, which makes so great a noise in the World.«⁵⁸ Wenngleich darauf hingewiesen werden kann, dass Mandeville selbst im späteren Verlauf seines Schaffens den Versuch unternimmt, die Analyse des emotionalen, leidenschaftlichen Handelns von der voreiligen Belastung durch moralische Fragestellungen zu befreien⁵⁹, so unterlässt er dies in der *Fable of the Bees* doch in begründeter Art und Weise. Es deutet sich hierin an, dass sich Mandeville bereits sprachlich gegen jene Forderung nach ›mathematischer Klarheit‹ richtet, und dass darin bereits eine erste Absage an die ›geometrische Methode‹, wie jene exemplarisch etwa in der Widmung zu *De Cive* von Hobbes angemahnt wird⁶⁰, zu lesen ist. Seine anatomische Suche nach den kleinsten Teilen, gar sein Versuch »in anatomizing the invisible Part of Man«⁶¹, setzt – wie zuvor gezeigt – den in seiner Komplexität kaum zu ergründenden, faktisch existierenden ›Körper‹ immer voraus. Und sie muss sich folglich, zumindest zu Beginn, des Vokabulars, das auf dieser Ebene entwickelt wurde und angewandt wird, bedienen. Ist darin ein Grund zu sehen, weswegen kaum versucht wurde, die anthropologischen Grundlagen in Absehung der moralischen Komponenten zu analysieren, verdeutlicht dies zugleich, dass eine solche Analyse für das in verschiedenerlei Hinsicht so vielschichtige Werk Mandevilles notwendig und gewinnbringend scheint.

58 Spratt, *The History of the Royal-Society*, 112.

59 Vgl. die Ausführungen zu den Kapiteln 6 und 7 in Mandevilles *Origin of Honour* bei Colman (1972), 136.

60 Vgl. Hobbes, *Vom Bürger*, 60 f.; [*lat. Orig.*] Hobbes, *De Cive*, 137 f. Zur geometrischen Methode in anthropologischer Absicht, d.i. »Fehler und Torheiten von Menschen auf geometrische Weise zu behandeln«, s. Spinoza, *Ethik*, 221 (220) [*III, Praefatio*].

61 *FB I, Remark N*, 145. Dass jener ›unsichtbare‹ Gegenstand gleichwohl mit der Maxime der empirischen Forschung vereinbar ist, zeigt Hilton in einer Bemerkung zum Einfluss Gassendis. Mandevilles unsichtbarer Gegenstand, die Motive des Handelns, weist dabei einen ähnlichen Status auf, wie die Atome in der epikureisch geprägten Naturphilosophie Gassendis, vgl. Hilton (2010), 21 ff.

2.1.1 Self-love und self-liking

Der Fokus des ersten Kapitels richtet sich folglich auf Mandevilles Darlegung der grundlegenden Antriebe des Menschen.⁶² Hierbei ist es von Beginn an wichtig, Mandevilles Verständnis des Menschen als eines Naturwesens zu berücksichtigen. Dies ist weniger als eine positive Formulierung zu verstehen, welche eine Theorie der Leidenschaften als Grundlage des Menschenbildes schlicht vorgibt, sondern verlangt in erster Linie eine Absehung von religiösen Anschauungen und theologischen Bestimmungen zu Beginn der anthropologischen Forschung: »I must desire the Reader once for all to take notice, that when I say Men, I mean neither *Jews* nor *Christians*; but meer Man, in the State of Nature and Ignorance of the true Deity.«⁶³

Mit dieser Forderung eines methodischen Atheismus ist Mandeville nicht nur in die Nähe jener Forscher gerückt, welche eine Bestimmung des Menschen auf Grundlage mechanistisch-physischer oder medizinisch-physiologischer Untersuchungen versuchen, sondern er steht damit in einer Tradition, welche zumindest bis zu Michel de Montaigne zurückverfolgt werden kann.⁶⁴ Mögen die Absichten der Autoren unterschiedliche sein, so nutzen sie doch beide jene Methode, um den Menschen in seiner ›tierischen‹ Existenz, d.h. als natürliches Lebewesen, in den Mittelpunkt zu rücken.⁶⁵ Für Mandeville offenbart sich unter diesen Bedingungen die allumfassende Natur der Selbstliebe, der *self-love*, welche insbesondere im Sinne der Selbsterhaltung verstanden wird.

»There is nothing so universally sincere upon Earth, as the Love which all Creatures, that are capable of any, bear to themselves; and as there is no Love but what implies a Care to preserve the thing beloved, so there is nothing more sincere in any Creature than his Will, Wishes, and Endeavours to preserve himself. This is the Law of Nature, by which no Creature is endued with any Appetite or Passion but what either directly or indirectly tends to the Preservation either of himself or his Species.«⁶⁶

62 Um begriffliche Verwirrungen zu vermeiden und um die strikte Unterscheidung von *self-love* und *self-liking*, von spezifischen und konkreten Leidenschaften, von Begehren, Affekten, &c. zu verdeutlichen, wird im Folgenden stets auf die Wendung ›grundlegende Antriebe‹ zurückgegriffen werden, um *self-love* und *self-liking* zu klassifizieren.

63 FB I, *Introduction*, 40.

64 Vgl. das Vorgehen in der *Apologie*: Montaigne, *Essais*, II/183; [frz. *Orig.*] Montaigne, *Essais* (fr.), 470 f.

65 Montaignes Gegenüberstellung von Mensch und Tier im ersten Teil der *Apologie* wird dabei auch hinsichtlich der Modi des Vergleichens noch von Interesse sein, s. Montaigne, *Essais*, II/186 f. (473 f.).

66 FB I, *Remark R*, 200.

In dieser anfänglichen Betrachtung der Selbstliebe ist nicht nur deren Gegenstand, sondern insbesondere auch deren Ausdruck benannt. Denn Mandeville unterscheidet grundlegend zwischen der *self-love* selbst und den konkreten, einzelnen Leidenschaften, welche er als *passions* oder *desires* bezeichnet.⁶⁷

»The Means by which Nature obliges every Creature continually to stir in this Business of Self-Preservation, are grafted in him, and (in Man) call'd Desires, which either compel him to crave what he thinks will sustain or please him, or command him to avoid what he imagines might displease, hurt or destroy him. These Desires or Passions have all their different Symptoms by which they manifest themselves to those they disturb, and from that Variety of Disturbances they make within us.«⁶⁸

Wenngleich im Verlauf der *Fable of the Bees* vielerlei spezifische Affekte beleuchtet und hinsichtlich ihrer Funktionen und Konsequenzen analysiert werden, so fokussiert Mandeville insbesondere die grundlegenden Antriebe des Menschen. Die *self-love* muss als methodisch vorrangig erachten werden, denn – so wiederholt Mandeville in aller Deutlichkeit – »all Passions center in Self-Love«.⁶⁹ In diesem Sinne ist vor der voreiligen Schlussfolgerung zu warnen, wie sie sich etwa bei Schrader findet, dass die Handlungen »nach Mandeville auf Grund des Interesses des Handelnden an der Befriedigung der durch die Bedürfnisse oder Gefühle hervorgebrachten Erregungen [erfolgen].«⁷⁰ Die Stelle in der *Fable of the Bees*, welche Schrader zum Beleg dieser Feststellung angibt, verlangt m.E. eine tiefer gehende und komplexere Formulierung: »In the Pursuit of Self-preservation,« so Mandeville, »Men discover a restless Endeavour to make themselves easy.«⁷¹ Um überhaupt von Interessen sprechen zu können, bedarf es einer *nachträglichen* Interpretationsleistung – erst im Anschluss an den Vollzug der Handlungen können jene selbst ›entdeckt‹ und anschließend in einer teleologischen bzw. intentionalen Formulierung begriffen werden.

Es zeigt dies die Notwendigkeit, einige elementare Überzeugungen Mandevilles zu veranschaulichen, um in der Folge das Verhältnis des grundlegenden Antriebs der *self-love* zu den einzelnen Leidenschaften sowie das Phänomen der Stabilisierung Letzterer verstehen zu können. Ein erster Schritt betrifft die Einsicht in die Existenz des Menschen als lebendiger Prozess.

»[Cleo.] Life in all Creatures is a compound Action [...]. We are forc'd to breathe, before we know it; and our Continuance palpably depends upon the Guardianship, and perpetual Tutelage of Nature; whilst every part of her Works, ourselves not excepted, is an impenetrable Secret to us, that eludes all Enquiries.«⁷²

67 Wie späterhin offenkundig werden wird, kann es nicht verwundern, wenn Mandeville auch *appetites*, *impulses* oder *emotions* synonym verwendet.

68 FB I, Remark R, 200.

69 FB I, Remark C, 75.

70 Schrader (1984), 46.

71 FB II, Third Dialogue, 139.

72 FB II, Fifth Dialogue, 226.

Entsprechend einer derartigen Auffassung des Lebendigen braucht es einen Funktionsbegriff, welcher die fortgesetzte Existenz des prozessual verstandenen Individuums zu erklären vermag. Die Betrachtung von »Natural Bodies of Animated Creatures« bedeutet folglich eine Auseinandersetzung mit den »Vital Spirits and Life it self«, deren Aufgabe wiederum – in der einfachsten Form – beschrieben werden kann, »to continue the Motion of our Machine«.⁷³

Neben diesem Gesichtspunkt bedarf es auch einer Berücksichtigung der im weitesten Sinne mechanischen Auffassung von Begriffen wie ›Emotion‹ oder ›Impuls‹. Im Lichte dieser Anschauung erscheinen die tatsächlich energetisch verfassten Antriebe des Menschen als ›blind‹. Am Beginn der Untersuchung menschlichen Verhaltens muss Mandeville zufolge auf eine teleologische Betrachtung desselben verzichtet werden, wie er dies exemplarisch am Affekt des Mitleids zeigt, denn »as it is an Impulse of Nature, that consults neither the public Interest nor our own Reason, it may produce Evil as well as Good.«⁷⁴ Eine auf die Zwecke zielende Bestimmung der Affekte verlangt folglich nach der zuvor erwähnten, nachträglichen Interpretation. Der Geschlechtstrieb beispielsweise »often disturbs the Body for a considerable Time before it is understood or known to be what it is«, und so bedarf es zuallererst einer Anstrengung »[to] find out the Cause of that Disturbance«.⁷⁵ Verallgemeinernd stellt Mandeville fest, es sei ein »violent Principle of innate Folly«, abzustreiten, dass »whatever is [...] perform'd by the Animal Oeconomy, a Man contributes no more to, than he does to the going of his Watch.«⁷⁶ Auch wenn der Beweis dieser These nicht ausgeführt ist, so akzentuiert Mandeville mit einer solchen Aussage doch seinen Fixpunkt. Seine Konzentration auf die kausalen Zusammenhänge, welche auf teleologische Momente verzichtet, erinnert dabei an Spinoza, welcher, so Den Uyl in einer vergleichenden Studie, »asks us not to understand human nature in terms of what human beings move towards, but rather in terms of the cause that led up to their action.«⁷⁷

Dabei verwundert es allerdings, weshalb Mandeville den teleologischen Begriff der Selbsterhaltung schon zu Beginn seiner Analyse ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückte. Inwiefern vermag er es, gleichzeitig von ›blinden Impulsen‹ und ›Selbsterhaltung‹ zu sprechen? Der Ansatzpunkt zur Beantwortung

73 FB I, *Preface*, 3.

74 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 56.

75 FB I, *Remark N*, 143.

76 FB II, *Fifth Dialogue*, 226.

77 Den Uyl (1987), 380. Vgl. hierin auch Mandevilles Nähe zu Bacon bzw. dessen wegweisender Betonung von Bewegung und (kausaler) Ursache: Bacon, *Thoughts on the Nature of Things*, insb. 425 f.; [lat. Orig.] Bacon, *Cogitationes de natura rerum*, insb. 21. Allem voran muss dabei Bacons Rolle hinsichtlich der Abwehr der finalen Ursachen betont werden, welche sich in einem Leitsatz der Neuzeit widerspiegelt: »For the inquisition of Final Causes is barren, and like a virgin consecrated to God produces nothing.« (Bacon, *Dignity and Advancement of Learning*, 365; [lat. Orig.] Bacon, *De augmentis scientiarum*, 571)

dieser Frage liegt in der prozessualen Existenz des Lebendigen. Auch wenn die als energetisch aufgefassten Impulse des Menschen unabhängig von jedwedem Zweck betrachtet werden, so *kann* ihnen doch das Vermögen zu einer Tat korrespondieren, welche wiederum zu einem wahrscheinlichen Resultat führen *kann*. Die hierdurch bewirkte Veränderung der Situation *kann* dann letztlich positiv für das aktive Subjekt sein, d.h. die Funktion seines Prozesses erhalten oder verbessern. Die Wahrscheinlichkeit eines solchen Zusammenhangs mag dabei gering erscheinen und sein Zustandekommen zufällig. Entscheidend ist jedoch, dass nur derartige Impulse, welche ein Verhalten bedingen, das eine *wahrscheinliche* Stärkung der Funktionalität des lebendigen Prozesses bedeutet, sich verfestigen.⁷⁸ Mandeville erfasst diesen Umstand – auch in Ermangelung einer naturwissenschaftlichen Theorie – als biologisch-evolutionär⁷⁹, wie er dies am Beispiel anderer Tiere zeigt. Würden sie nicht jenen zufälligen und blinden Impulsen folgen, so wären sie alsbald ausgestorben (*>extinct<*). Darüber hinaus gilt es noch zu beachten, dass damit nicht nur das Individuum, sondern die gesamte Gattung angesprochen ist. Es wäre möglich, so Mandeville,

»that Cats, instead of killing Rats and Mice, should feed them, and go about the House to suckle and nurse their young ones; or that a Kite should call the Hens to their Meat, as the Cock does, and sit brooding over their Chickens instead of devouring 'em; but if they should all do so, they would cease to be Cats and Kites; it is inconsistent with their Natures, and the Species of Creatures which now we mean, when we name Cats and Kites, would be *extinct* as soon as that could come to pass.«⁸⁰

Verbunden mit dieser, in biologischer Perspektive erstaunlich fortschrittlichen Betrachtung eines Funktions- und Evolutionszusammenhangs, erweitert Mandeville die Theorie der Verfestigung blinder Impulse um eine Theorie der Lust, welche im Anschluss eine teleologische Interpretation aus der Perspektive des Individuums überhaupt erst erlaubt.

»[Cleo.] Nature furnishes us with all the Substance of our Food herself, nor does she trust to our Wisdom for an Appetite to crave it; to chew it, she teaches us by Instinct, and bribes us to it by Pleasure.«⁸¹

78 Es soll an dieser Stelle nicht vergessen werden, dass sich auch Impulse, die der Funktion des Prozesses schlicht *nicht schaden*, verfestigen können. Wenngleich ihr Vorkommen erwartbar ist, so ist ihre konkrete Form als zufälliges Produkt zu erachten, d.h. dass ihre Entstehung im Rahmen der momentanen Fragestellung zwar nicht problematisch, doch ebenso wenig erklärbar ist.

79 Dass eine solche Charakterisierung nicht nur erlaubt, sondern ideengeschichtlich nahegelegt ist, wird im späteren Verlauf der Arbeit (2.1.3) noch gezeigt werden. An dieser Stelle wird jedoch bereits deutlich, wie nahe Mandeville der biologischen Evolutionstheorie kommt, insofern Letztere den Vorgang zu erschließen versucht, der »die Erklärung für die Existenz und *scheinbar zweckmäßige* Gestalt alles Lebens ist«. (Dawkins (1996), 18)

80 FB I, Remark M, 134, eigene Hervorhebung.

81 FB II, Fifth Dialogue, 226.

In dieser Betrachtungsweise erfährt das Individuum das zufällige Ergebnis, welches sich als funktional für den lebendigen Prozess erwies und folglich den energetischen Ausgangspunkt, d.h. den Impuls, verfestigte, als lustvoll. An diesem Punkt angelangt, wird Mandevilles Anliegen erkennbar und die zentrale Position des Begriffs der *self-love* verstehbar. Sie vermittelt nicht nur zwischen den grundlegenden, blinden Antrieben des Subjekts und seiner Selbsterhaltung, sondern in ihrer Formulierung ist zugleich die nachträgliche Interpretation des Individuums erfasst, deren Grundlage durch den Zusammenfall von Wille und Lust gestiftet wird.

»[I]t is impossible that Man, mere fallen Man, should act with any other View but to please himself while he has the Use of his Organs, and the greatest Extravagancy either of Love or Despair can have no other Centre. *There is no difference between Will and Pleasure in one sense*, and every Motion made in spite of them must be unnatural and convulsive.«⁸²

Zusammengefasst erscheint die *self-love* in zweierlei Form. Mandeville beschreibt in ihr einerseits den grundlegenden Antrieb des Menschen und den Mechanismus der Verfestigung blinder Impulse, welche in ihrem Zusammenwirken die Selbstliebe als Fundament der Selbsterhaltung verständlich machen. Andererseits nimmt Mandeville in ihrer Formulierung jedoch bereits die Perspektive des einzelnen Subjekts ein. Die Zustandsveränderungen, ob hinsichtlich situativer Merkmale oder materieller Gegenstände, werden vermittelt Lustempfindungen zu Objekten des Willens. Unabhängig davon, dass die Verhaltensweisen auf andere Art *bewirkt* sind, werden sie in den Augen des Handelnden zweckgerichtet *erklärt* und die Leidenschaften intentional *verstanden*.

Durch die Rückbindung der Objekte des Begehrens an die Selbsterhaltung gilt für die Bestimmung derselben ein absoluter Wertmaßstab. Mandevilles Konzept der *self-love* umfasst jedoch auch einen Bereich relativ bestimmter Werte. Im zweiten Teil der *Fable of the Bees* und in *The Origin of Honour* prägt Mandeville deshalb den Begriff des *self-liking*.

»[Cleo.] Some Things are very essential, and yet have no Name, as I have given an Instance in that Esteem which Men have naturally for themselves, abstract from Self-love, and which I have been forced to coin the Word Self-liking for.«⁸³

Die relative Bestimmung des Selbstwerts gegenüber – die Betonung liegt auf ›über‹ – Anderen im Sinne des *self-liking* beschränkt sich jedoch nicht auf das eigene Urteil. Mit ihr geht unmittelbar die Erwartung einher, dieses Urteil durch andere bestätigt zu sehen. Die folgende Textstelle vermittelt zudem einen Eindruck davon, wie Mandeville das Phänomen *peu à peu* in ein eigenständiges Konzept einbettet und begrifflich isoliert.

82 FB I, *Nature of Society*, 348 f., eigene Hervorhebung.

83 Mandeville, *Origin of Honour*, 6.

»[Cleo.] I fancy, that, to encrease the Care in Creatures to preserve themselves, Nature has given them an Instinct, by which every Individual values itself above its real Worth; this in us, I mean, in Man, seems to be accompany'd with a Difference, arising from a Consciousness, or at least a Apprehension, that we do over-value ourselves: It is this that makes us so fond of the Approbation, Liking and Assent of others; because they strengthen and confirm us in the good Opinion we have of ourselves.«⁸⁴

Dieser soziale Kontext beginnt nicht erst mit dem Begehren der Bestätigung durch andere, sondern ist bereits als notwendiger Hintergrund des Bewertungsmaßstabs gegeben. Die (Über-)Bewertung seiner selbst ist als das Bestreben zu deuten, sich von anderen zu distinguieren. Die hier beschriebene Differenz in der Bestimmung der Objekte der beiden grundlegenden Antriebe des Menschen machte es m.E. notwendig, die Konzepte der *self-love* und des *self-liking* begrifflich voneinander zu unterscheiden. Weshalb Mandeville diesen Schritt nicht von Beginn an wagt, erklärt sich anhand der Frage, inwiefern sich auch die konkreten Affekte, welche dem Bereich des *self-liking* zugerechnet werden müssen, auf blinde Impulse zurückführen lassen bzw. wie die Verfestigung jener zu erklären ist, da der vermittelt der Selbsterhaltung einsichtig gemachte Funktionszusammenhang an dieser Stelle nicht ohne Weiteres angewandt werden kann. Diese Problematik ist auch Cleomenes, dem Sprachrohr Mandevilles, bewusst.

»[Cleo.] But whatever Nature's Design was in bestowing this Self-liking on Creatures; and, whether it has been given to other Animals besides ourselves or not, it is certain, that in our own Species every individual Person likes himself better than he does any other.«⁸⁵

Eine erste Möglichkeit, die evolutionäre Verfestigung solcher Leidenschaften zu erklären, bietet die Erinnerung an ein zu Beginn des Paragraphen erwähntes Zitat, nach welchem gilt, dass »no Creature is endued with any Appetite or Passion but what either directly or indirectly tends to the Preservation either of himself or his Species.«⁸⁶ Die dabei angedeutete Erweiterung der Selbstliebe (welche im hier wiedergegebenen ersten Teil der *Fable of the Bees* noch nicht begrifflich unterschieden ist) von der bloßen Selbst- um die Arterhaltung würde m.E. die erste Möglichkeit darstellen. Das Verhältnis von Frau und Mann, die Themen Sexualität und Fortpflanzung spielen für Mandeville nicht nur in der *Bienenfabel* eine große Rolle, sondern sind in weiteren Werken gar in den Mittelpunkt gerückt.⁸⁷ Nachdem im ersten Band der *Fable of the Bees* bereits von der Arterhaltung gehandelt wurde, überrascht es, dass im zweiten Band Cleomenes dieses Argument nicht aufnimmt, obwohl die Frage seines Gesprächspartners Horatio dies offenkundig nahelegt:

84 FB II, *Third Dialogue*, 130.

85 FB II, *Third Dialogue*, 137; vgl. auch: FB II, *Third Dialogue*, 134 f.

86 FB I, *Remark R*, 200, eigene Hervorhebung.

87 Vgl. insb. Mandeville, *The Virgin Unmask'd*; sowie Mandeville, *Modest Defence*.

»[Hor.] What Advantage is it to him *as a single Creature*? Self-love I can plainly see induces him to labour for his Maintenance and Safety, and makes him fond of every thing which he imagines to tend to his Preservation: But what good does the Self-liking to him?«⁸⁸

Der Grund für Mandevilles Unbehagen, das *self-liking* mit der Arterhaltung in einen ebenso engen Zusammenhang zu setzen wie die *self-love* mit der Selbsterhaltung, gründet nicht so sehr im Umstand, dass die beobachteten Leidenschaften, insbesondere »love of Praise« resp. »Pride«⁸⁹, nur voraussetzungsreich auf das Ziel der Erhaltung der Spezies rückbezogen werden können. Diese Schwierigkeiten nimmt Mandeville hinsichtlich der Selbstliebe erklärmaßen auf sich; die *Bienenfabel*, so formuliert er eine ihrer Kernaufgaben, »traces Self-love in its darkest Recesses;«⁹⁰ Dagegen lässt sich ein guter Grund für Mandevilles Vorgehen in den begrifflichen Implikationen von »Arterhaltung« aufspüren. Denn es drängt sich der Verdacht auf, so wie der Selbsterhaltung eine Liebe zu sich selbst entspricht, ginge die Arterhaltung mit einer Liebe zur eigenen Art einher. Und diesen Eindruck einer (im Sinne Shaftesburys) »*Friendship towards Mankind*«⁹¹, gilt es Mandeville – wie späterhin gezeigt werden wird – tunlichst zu vermeiden. Da es ihm, wie anhand der *self-love* expliziert wurde, darum geht, das einzelne Lebewesen als Subjekt blinder Impulse darzustellen, muss Mandeville vorsichtig agieren. Ein derartiges, externes Objekt, wie es die eigene Art darstellt, würde jene teleologischen Muster wiederbeleben, welche durch die funktionale Betrachtung lebendiger Prozesse gerade außen vor gelassen werden sollten. Mandeville unternimmt daher sogar hinsichtlich des konkreten Affekts der Arterhaltung, des Geschlechtstribs, den Versuch, jenen Zweck als entbehrlich für die Bewirkung der Fortpflanzung auszuweisen. Die Betonung liegt dabei auf den kausal verstandenen Gründen sexueller Handlungen, ohne dass dadurch der Zweck derselben verneint würde:

»[Cleo.] I verily believe, that a Wild Woman, who had never seen, or not minded the Production of any young Animals, would have several Children before she would guess at the real Cause of them;«

»[Hor.] Still the End of Love, between the different Sexes, in all Animals, is the Preservation of their Species. [Cleo.] I have allow'd that already. But once more; the Savage is not prompted to Love, from that Consideration: He propagates, before he knows the Consequence of it;«⁹²

88 FB II, *Third Dialogue*, 134, eigene Hervorhebung.

89 Mandeville, *Origin of Honour*, 6 f.

90 FB I, *Vindication*, 405.

91 Vgl. Shaftesbury, *The Moralists*, 100 ff.

92 FB II, *Fifth Dialogue*, 227, 228. Man beachte zudem den ausführlich vorgetragenen Vergleich zwischen Sexualität und Kirschen-Essen, s. FB II, *Fifth Dialogue*, 224 ff.

Dergestalt lässt sich einsichtig machen, weshalb Mandeville das *self-liking* nicht unmittelbar mit der Arterhaltung in Verbindung bringen wollte. Die Konsequenz hieraus ist jedoch auch, dass *keine* endgültige Bestätigung für die Vermutung gefunden werden *kann*, dass es sich in den Augen Mandevilles solchermaßen verhält. Es erscheint daher lohnend, zumindest noch eine zweite Variante aufzuzeigen, welche eine evolutionäre Verfestigung blinder Impulse anhand des *self-liking* zu erklären vermag. Erneut stellt sich jedoch das Problem, dass die Belege bei Mandeville nur indirekt erschlossen werden können. In diesem Fall soll auf das Phänomen des Luxus eingegangen und mithilfe eines Arguments bei David Hume eine Antwort auf obige Frage versucht werden.

Mandevilles Ausführungen zum Thema Luxus sind von weitreichender Bedeutung für das 18. Jh., sowohl hinsichtlich der Ausformung einer marktwirtschaftlich-kommerziellen Gesellschaft in Großbritannien als auch mit Blick auf den umfangreichen Diskurs in Frankreich.⁹³ An dieser Stelle interessiert insbesondere die ›harte Definition‹ des Luxus bei Mandeville, wonach »every thing is [...] Luxury (as in strictness it ought) that is not immediately necessary to make Man subsist as he is a living Creature«. ⁹⁴ Versteht man die *self-love* als Grundlage der Befriedigung jener (auch zeitlich) *unmittelbaren* Bedürfnisse, so kann das *self-liking* als Antrieb dazu verstanden werden, sich Luxusgüter anzueignen. Humes – bereits politisch gewandtes – Argument im Essay *On Commerce* bezieht sich darauf, dass jene im Moment ›überflüssigen Güter‹ in problematischen oder gar existentiell bedrohlichen Situationen zu ›unmittelbar notwendigen Gütern‹ werden bzw. transformiert werden können.

»By this means, land furnishes a great deal more of the necessaries of life, than what suffices for those who cultivate it. In times of peace and tranquillity, this superfluity goes to the maintenance of manufacturers, and the improvers of liberal arts. But it is easy for the public to convert many of these manufacturers into soldiers, and maintain them by that superfluity, which arises from the labour of the farmers.«⁹⁵

Mandeville selbst gibt, wie zuvor erwähnt, keine eindeutigen Hinweise darauf, dass er die positiven, die Funktion in Extremsituationen stützenden Auswirkungen im Sinn hat, von welchen bei Hume die Rede ist. Doch es sei nicht zuletzt mit

93 Mandevilles gewichtige Rolle in der Luxusdebatte wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit nur am Rande gestreift. Zur vertiefenden Auseinandersetzung sei verwiesen auf Berry (1994); Gottmann (2012); Grugel-Pannier (1996); Gunn (1983), 96-119; Hont (2005); MacKendrick / Brewer / Plumb (1985); Prinz (2003); Ross (1976).

94 *FB I, Remark L*, 107. Zwar gesteht Mandeville ein, dass eine derartige Definition äußerst streng erscheinen mag, doch seines Erachtens würde jedwede Lockerung zu einem relativen Maßstab tendieren, welcher die Bestimmbarkeit von Luxus letztlich unmöglich macht. Diese Gefahr offenbart sich bereits innerhalb der strengen Definition, denn »when they pray for their daily Bread, the Bishop includes several things in that Petition which the Sexton does not think on.« (*FB I, Remark L*, 108)

95 Hume, *Essays*, 261.

Blick auf die Rezeptionsgeschichte angemerkt, dass die Passagen aus dem Essay *On Commerce* sowie dem darauf folgenden *Of Refinement in the Arts* unmittelbar als Reflexion auf Mandeville gelesen werden können.

2.1.2 Externe Kritik und interner Fokus

Im erstgenannten Essay trifft Hume eine bedenkenswerte Aussage darüber, in welcher Weise ›abstruse Denker‹ einen Beitrag zum philosophischen Diskurs (und damit zu seinen eigenen Werken) leisten können. »They suggest hints, at least, and start difficulties, which [...] may produce fine discoveries«. ⁹⁶ Zu Beginn bleibt es bei einer bloßen Andeutung, um welchen ›abstrusen Denker‹ es sich dabei handeln könnte. Doch bereits im anschließenden Essay löst Hume das Rätsel auf, von welchem Autor die ambivalente Inspiration herrühren könnte:

»Is it not very inconsistent for an author to assert in one page, that moral distinctions are inventions of politicians for public interest; and in the next page maintain, that vice is advantageous to the public? [...] For whatever may be the consequence of such a miraculous transformation of mankind, as would endow them with every species of virtue, and free them from every species of vice; this concerns not the magistrate, who aims only at possibilities. He cannot cure every vice by substituting a virtue in its place. Very often he can only cure one vice by another; and in that case, he ought to prefer what is least pernicious to society.« ⁹⁷

Dabei kann man getrost der Einschätzung des Herausgebers der *Essays*, Eugene F. Miller, folgen, welcher, ohne weitere Alternativen zu nennen, Mandeville als Referenzpunkt angibt. ⁹⁸ Tatsächlich kann – wie sich im weiteren Verlauf der Arbeit erweisen wird – kein Zweifel daran bestehen, dass das Paradox *private vices, public benefits* sowie die Ausführungen zur politischen ›Erfindung der Moral‹ ⁹⁹ im ersten Teil des Zitats und *The Grumbling Hive* im zweiten angesprochen sind. Dieser Umstand wird im folgenden Paragraphen als Ausgangspunkt dienen, zwei historische Positionen, welche sich in spezifischer Form mit Mandevilles Konzep-

96 Hume, *Essays*, 253.

97 Ibid., 280.

98 Vgl. *ibid.*, Anm. 10.

99 Man beachte Mandevilles oft zitierte Wendung, »that the Moral Virtues are the Political Offspring which Flattery begot upon Pride.« (FB I, *Origin of Moral Virtue*, 51)

ten der *self-love* und des *self-liking* befassen, hinsichtlich ihres kritischen Gehalts darzulegen. Die Reaktionen bei Hume und Butler werden eine Grundlage schaffen, Hintergrund und Tragweite der zuvor dargelegten Theorie zu beleuchten.

In David Hume kann der erste im engeren Sinne akademische Philosoph gesehen werden, welcher Mandevilles Werk nicht nur in negativer Form für sein eigenes Schaffen nutzbar macht. In der Einleitung zu seinem *Treatise of Human Nature* (1739/40) stellt Hume Mandeville in eine dem Betrachter der zeitgenössischen Kontroversen seltsam anmutende Reihe mit Denkern wie Locke, Shaftesbury, Hutcheson und Butler, »who have begun to put the science of man on a new footing, and have engag'd the attention, and excited the curiosity of the public.«¹⁰⁰ Dabei zeigten jedoch die Passagen aus den *Essays*, dass Hume gerade an einer kritischen Auseinandersetzung gelegen ist. Im Gegensatz zu jenem späteren Werk ist seinen früheren Schriften deutlich die zwiespältige Haltung gegenüber Mandeville anzumerken, betrachtet man etwa die Kritik der ›Einfachheit‹ hinsichtlich des im Folgenden zu analysierenden Verhältnisses von Selbstliebe und Wohlwollen.

»To the most careless observer, there appear to be such dispositions as benevolence and generosity; such affections as love, friendship, compassion, gratitude [...] plainly distinguished from those of the selfish passions.«¹⁰¹

Alle bisherigen Versuche, diese Unterscheidung zu verneinen und erstere Affekte als Modifikationen Letzterer darzustellen, so führt Hume weiter aus, sind gescheitert und »seem to have proceeded entirely, from that love of *simplicity*, which has been the source of much false reasoning in philosophy.«¹⁰² Nur wenige Abschnitte darauf jedoch, noch immer im 2. Zusatz, *Of Self-Love*, argumentiert Hume,

»if we consider rightly of the matter, we shall find, that the hypothesis, which allows of a disinterested benevolence, distinct from self-love, has really more *simplicity* in it, and is more conformable to the analogy of nature, than that which pretends to resolve all friendship and humanity into this latter principle.«¹⁰³

Unabhängig davon, dass das Argument aufgrund des – hinsichtlich seiner werbenden Nutzung – ambivalenten Gebrauchs der ›Einfachheit‹ problematisch wirkt, richtet es sich in intuitiv überzeugender Weise gegen eine Rückführung der Affekte, welche im Allgemeinen eine positive Bewertung finden, auf solche, welche als negativ erachtet werden. Dies scheint der beschließende Paragraph des zweiten Zusatzes noch einmal zu bestätigen, in welchem Hume fragt:

100 Hume, *Human Nature*, 5.

101 Hume, *Principles of Morals*, 92.

102 *Ibid.*, 92.

103 *Ibid.*, 94.

»And what a malignant philosophy must it be, that will not allow, to humanity and friendship, the same privileges, which are undisputably granted to the darker passions of enmity and resentment?«¹⁰⁴

Die auch von Mandeville unterstützte, an dieser Stelle von Hume vorgetragene Ermahnung zur »Prinzipiensparsamkeit«¹⁰⁵ kann jedoch nicht ohne Weiteres auf Ersteren übertragen werden. Es ist gerade Mandevilles Anliegen, die Vielfalt konkreter Affekte, seien sie positiv – etwa Mitleid – oder negativ besetzt – etwa Neid –, auf die beiden von ihm identifizierten grundlegenden Antriebe des Menschen zurückzuführen. Ziel kann es dabei nicht sein, zwei offenbar diametral entgegengesetzte Affekte, z.B. Freigiebigkeit und Gier, in Richtung auf den jeweils negativ bewerteten Affekt aufzulösen. Die Kritik gewinnt jedoch an Prägnanz, sofern Humes Unterscheidung zwischen direkten und indirekten Objekten der Affekte berücksichtigt wird. In einer Analogie zwischen »körperlichen« und »mental«en Wünschen stellt Hume die Unterscheidung zwischen interessierten und desinteressierten Affekten dar:

»There are bodily wants or appetites, acknowledged by every one, which necessarily precede all sensual enjoyment, and carry us directly to seek possession of the object. Thus, hunger and thirst have eating and drinking for their end; and from the gratification of these primary appetites arises a pleasure, which may become the object of another species of desire or inclination, that is secondary and interested.«¹⁰⁶

Sofern ein Affekt ein direktes externes Objekt besitzt, muss er als desinteressiert bewertet werden. Von Interesse ist demzufolge nur auf einer zweiten Ebene zu sprechen, welche notwendig nur nachfolgend zustande kommen kann. »Were there no appetite of any kind antecedent to self-love, that propensity could scarcely ever exert itself;«¹⁰⁷ Doch inwiefern lässt sich diese Kritik Humes an den Verfassern des »selfish system of morals«¹⁰⁸ unmittelbar auf Mandeville anwenden?

Einerseits kann Humes Argument so ausgelegt werden, dass es zeige, dass Mandeville lediglich ein äußerst schwaches Argument hinsichtlich der Bedeutung der Termini *self-love* und *self-liking* zu bieten hat. In der vorhergehenden Passage zeigte sich, dass Hume, wie Mandeville, zwischen ursprünglichen Affekten und nachfolgenden Begehren unterscheidet, welche zwar die selbe Stoßrichtung besitzen, jedoch erst durch den performativ erfahrenen Lustgewinn motiviert sind. Nach Hume kann allerdings erst auf der zweiten Ebene, d.h. unter Berücksichtigung des Strebens nach Lust, von Selbstliebe gesprochen werden. Denn erst letztere Leidenschaften haben das Selbst als den Nutznießer der Lustempfindung eigentlich zum Objekt. Anders als es seine Terminologie nahelegt – so könnte

104 Hume, *Principles of Morals*, 95.

105 Schmitz (1997), 200.

106 Hume, *Principles of Morals*, 75.

107 Ibid., 75.

108 Ibid., 91. Gemeint sind Hobbes und Locke.

man dies gegen Mandeville in Stellung bringen –, ist das Selbst lediglich Subjekt all seiner Impulse und Leidenschaften. Zwar könnte man unter diesen Umständen verteidigen, dass Mandeville »did not deny the existence of those impulses which are commonly called altruistic. [...] He was rather explaining altruism than explaining it away.«¹⁰⁹ Doch ließe sich auf der anderen Seite festhalten, dass er mit all seinen Argumenten die (in diesem Kontext) schwache These zu belegen trachte, das Selbst sei Subjekt seiner Taten. Der spätere Verlauf der Arbeit wird nicht zuletzt mit Blick auf die sozialen Aspekte der menschlichen Existenz zum Vorschein bringen, dass diese Position keineswegs derart banal ist, wie sie scheint.

Andererseits kann Mandeville aber auch als Vertreter einer starken These betrachtet werden. Diese Perspektive eröffnet sich, wenn man nicht Humes Assoziation von Selbstliebe und Lustgewinn fixiert, sondern stattdessen seine Konzeption der desinteressierten *direct appetites* jener Mandevilles gegenüberstellt, welche die ›blinden Impulse‹ zu ihrem Fundament machte. Folgt man der anti-teleologischen Lesart Letzterer, welche unter 2.1.1 vorgeschlagen wurde, so ist unmittelbar klar, dass Mandeville keine externen Objekte als deren Zwecke annehmen kann, so wie dies Hume am zuvor zitierten Beispiel von Hunger und Durst explizierte.¹¹⁰ Es muss dabei erneut an Mandevilles Ausführungen zu jenem Beispiel erinnert werden, dass »Nature furnishes us with all the Substance of our Food herself, nor does she trust to our Wisdom for an Appetite to crave it; to chew it, she teaches us by Instinct, and bribes us to it by Pleasure.«¹¹¹ Ist im ursprünglichen Zustand ein externes Objekt gar nicht gegeben, so kann es auf der zweiten Stufe weder als Grund noch als Zweck der Leidenschaften betrachtet werden. Auch wenn man Mandeville nicht darin folgen will, die blinden Impulse vermittels ihrer evolutionären Verfestigung als selbstbezogen einzustufen, so gilt in seiner Konzeption, dass sämtliche Leidenschaften, welche nicht mehr ›blind‹, sondern ›zielgerichtet‹ erscheinen, auf das Selbst gerichtet sind und externe Objekte lediglich dann eine Rolle spielen, wenn sie als Mittel zum Zweck gebraucht werden. Ob Mandeville dies jedoch im Allgemeinen zeigen konnte, ist mehr als fragwürdig. Zwar versucht er anhand vieler Beispiele, diesen Mechanismus generell plausibel zu machen, doch letztlich scheitert er daran – mangels der systematischen Ausarbeitung einer Theorie, welcher klare Definitionen von Subjekt und Objekt, Mittel und Zweck oder Intentionalität vorausgehen.

Humes Kritik an einer ›starken These‹ bei Mandeville bezieht ihre Prägnanz insbesondere aus dem anthropologisch, epistemologisch und begrifflich fundierten Gegenentwurf bei Hume selbst. Dabei schränkt er die Schärfe seiner Kritik durchaus mehr ein, als in diesem Sinne notwendig erscheint. Er erkennt Mande-

109 Kaye (2001), lxiii.

110 Vgl. Hume, *Principles of Morals*, 94.

111 FB II, *Fifth Dialogue*, 226.

villes an Montaigne orientierte Methode an, welche in der Analyse der Affekte die eigene Person als primären Untersuchungsgegenstand vorgibt. Denn auch Hume zweifelt keineswegs daran, dass »[n]o one can well distinguish *in himself* betwixt the vice and virtue«, und konstatiert ebenfalls »[t]hat impertinent, and almost universal propensity of men, to over-value themselves«. ¹¹² In diesem Fall, wie sich dies zuvor bereits in seiner Feststellung äußerte, dass die Annahme des Wohlwollens mehr Simplizität offenbare als dessen Verneinung, argumentiert Hume lediglich mit Wahrscheinlichkeiten und folgt dabei der Einschätzung seines Lehrers Hutcheson, welcher – den Sachverhalt ebenfalls in moralische Begrifflichkeiten kleidend – bemerkt:

»To assert that ›Men have generally arrived to the *Perfection of their Kind* in this Life,‹ is contrary to Experience. But on the other hand, to suppose ›no Order at all in the *Constitution* of our Nature, or no *prevalent Evidence* of good Order,‹ is yet more contrary to Experience«. ¹¹³

Das Eingeständnis Humes, dass in der Selbstbetrachtung bisweilen verdunkelt bleibt, ob die Motive einer Handlung lediglich dem Streben nach dem eigenen Glück entsprechen oder dem Wohlwollen entspringen, betrifft einen für Mandeville entscheidenden Punkt. Wie späterhin gezeigt werden wird, sind jene Momente von Vortäuschung und Selbstbetrug von großem Gewicht innerhalb der moralphilosophischen Untersuchungen. Insbesondere mit Blick auf das *self-liking* stellt Mandeville von Anfang an jene »Hypocrisy, by the Help of which, we have learned from our Cradle to hide even from our selves the vast Extent of Self-Love, and all its different Branches« ¹¹⁴, als Problem heraus. Gleichwohl bleibt die Kritik Humes an Mandevilles Verwendung des Begriffs der Selbstliebe, hinsichtlich der Intentionalität und des Objekts, als solche bestehen.

112 Hume, *Human Nature*, 381. Nicht nur Hume und Mandeville sehen die Methode der Selbstbetrachtung partiell gerechtfertigt, obwohl gerade ihre Untersuchungen der menschlichen Natur Anlass geben, deren Erfolge skeptisch zu begegnen. Ein anonymes Autor (welcher sich in satirischer Absicht als Jonathan Swift ausgibt) vermerkt 1714, im Jahr des Erscheinens der *Bienenfabel*, dass die besagte Methode im engen Zusammenhang steht mit der Form der Ergebnisse, welche Mandevilles ambivalenten Ruf festigen sollten: »The Heart of Man is a Labyrinth, to which none but the Owner has the Clue; Nay sometimes even he is puzzled in Tracing it Backwards, so Intricated are the Mazes from whence the source of Action proceeds. However, this is certain, That a Man can give the best Account of himself; and if he will be so Ingenious, can reconcile Things which to the World seem Paradoxes and Contradictions.« ([Burnet], *Essays*, 37) Die Arbeit folgt der Auffassung, dass es sich beim Autor um Sir Thomas Burnet handelt, vgl. die Notiz auf dem Exemplar der *British Library* sowie deren Bewertung bei Stevens (1871), 418. Sir Thomas Burnet, so sei angemerkt, hatte eine niederländische Mutter, studierte wie Mandeville u.a. in Leiden, wurde wie Mandeville als *Whig* mit ›Cato‹ verglichen und schrieb für die Zeitschrift *The Grumbler*. (Vgl. Lemmings (2004)) Darüber hinaus publizierte er wie Mandeville anfangs bei Baldwin sowie Baker und später bei J. Roberts, welcher die *Fable of the Bees* erstmals veröffentlichte. Eine gewisse geistige Verwandtschaft sollte daher nicht verwundern.

113 Hutcheson, *An Essay*, 200. Dass die letztere Einschätzung als Ergebnis der Annahme bloß selbstischer Leidenschaften übersetzt werden kann und mit Blick auf das frühe 18. Jh. durchaus eine gewisse Plausibilität besitzt, zeigt Hutchesons unmittelbar folgende Einschätzung: »However, in some Tempers we see the *selfish Passions* by Habits grown too strong;« (Ibid.)

114 *FB I*, *Remark N*, 135.

Eine hiervon verschiedene, doch nichtsdestotrotz kritische Position zu Mandevilles Konzept findet sich bei Joseph Butler.¹¹⁵ Ein erstes Argument scheint denjenigen Humes diametral entgegengesetzt, sofern Letzterem daran gelegen ist, eine für alle Leidenschaften gültige Theorie zu entwickeln, welche *self-love* und *benevolence* auf *einer* Ebene verortet und folglich eine Gegenüberstellung von selbstischen Motiven (wie im Falle von *enmity* und *resentment*) und wohlwollenden (wie im Falle von *humanity* und *friendship*) erlaubt.¹¹⁶ Es hat jedoch auch weitreichende Ähnlichkeit mit Humes Analyse des Interesses, sofern Butler die kategoriale Verschiedenheit der *self-love* von allen partikularen Leidenschaften zu zeigen versucht. Im *Sermon XI* führt er hierzu aus:

»Every man hath a general desire of his own happiness; and likewise a variety of particular affections, passions, and appetites to particular external objects. The former proceeds from, or is self-love; [...] The Object the former pursues is somewhat internal, our own happiness, enjoyment, satisfaction; [...] the objects of the latter are this or that particular external thing, which the affection tend towards, and of which it hath always a particular idea or perception.«¹¹⁷

Die hier angestrebte Unterscheidung soll Butler dazu dienen, »some peculiar kind of contrariety between self-love and the love of our neighbour, between the pursuit of public and private good«¹¹⁸ als haltlos herauszustellen. Bisweilen erinnert Butlers Wortwahl an Hume, etwa mit Blick auf die Funktion, eine Kontinuität des Lustgewinns anzustreben, welcher durch die auf externe Objekte gerichteten Affekte ursprünglich konstituiert wurde: »Self-love then does not constitute *this* or *that* to be our interest or good; [...] self-love only puts us upon obtaining and securing it.«¹¹⁹ Doch nicht auf die hierin zu erblickende konzeptuelle Differenz zu Mandeville richtet sich das Argument, sondern gegen dessen Anliegen, die partikularen Affekte oder blinden Impulse auf die *self-love* zurückzuführen. Dabei findet also keine Gegenüberstellung von Selbstliebe und Wohlwollen statt, sondern zwischen der *self-love* auf der einen Seite und »hatred or love of another«¹²⁰ auf der anderen. Zwar gesteht Butler ein, »that they both proceed from, and are done to gratify an inclination in a man's self«¹²¹, doch dies erlaube nicht, dass man die partikularen Affekte auf dies eine Moment der Selbstliebe reduziert oder diese Möglichkeit sprachlich suggeriert, denn die Prinzipien der beider Seiten seien grundlegend verschieden.¹²²

115 Dass Butlers Arbeiten zur *self-love* innerhalb seiner 15 *Sermons* als unmittelbare Kritik an Mandeville erachtet werden können, in welcher drei maßgebliche Argumente auszumachen sind, wurde in der breit angelegten vergleichenden Studie von E. J. Hundert gezeigt, s. Hundert (1994), 126 ff.

116 Vgl. die obigen Ausführungen zu Hume, *Principles of Morals*, 94 f.

117 Butler, *Fifteen Sermons*, 187.

118 Ibid., 186.

119 Ibid., 190.

120 Ibid., 188, *eigene Hervorhebung*.

121 Ibid., 188.

122 Vgl. *ibid.* 188, 190.

Butlers erste Kritik zeigt, dass die Selbstliebe in einem komplexen Gefüge situiert ist, welches Mandeville nur ungenügend auflöst und erklärt. Eine Vielzahl von Verhältnissen – zwischen methodischem Ausgangspunkt, kausaler Ursache und intendiertem Zweck, zwischen Subjekt, direkten und indirekten Objekten, zwischen blinden Impulsen, desinteressierten Affekten und nachfolgenden Interessen – verlange nach einer begrifflichen Distinktion und einer Definition der kleinsten und einfachen Elemente. Deren Fehlen bzw. ungenügende Darlegung bei Mandeville ist ein Anlass, die anhand von Humes Argumentation explizierte Problematik zu aktualisieren. Denn die Exponierung der Versäumnisse (und vermeintlichen Irrtümer) Mandevilles aus den Perspektiven Butlers und Humes schärft zugleich die Konturen des eigentümlichen Vorhabens in der *Fable of the Bees*. Tatsächlich ist Mandeville kaum daran gelegen, die (affektiven) Verhaltensweisen des Menschen anhand eines *statischen*, begrifflichen Schemas zu erklären, sondern vielmehr die *dynamischen*, vielfach aufeinander bezogenen Momente des Wirkungszusammenhangs zu verstehen. Seine Konzepte der *self-love* und des *self-liking* sind keine letzten, einfachen Prinzipien, sondern nicht weiter auflösbare Funktionszusammenhänge. Dabei bestreitet Mandeville keineswegs, dass es sich um eine äußerst komplexe Funktion handelt. Doch es ist *eine* Funktion, welche die blinden Impulse evolutionär selektiert, deren Verbindung zu externen Objekten generiert, den Nexus von Leidenschaft und Lust konstituiert, den Bezugsrahmen des Willens initiiert und eine nachträgliche, bewusste Formulierung von Interessen allererst plausibilisiert. Jene elementare Dynamik und jener grundlegende Prozess aber sind nichts weiter als »the Vital Spirits and Life it self«.¹²³

Damit ist nicht behauptet, dass Mandevilles Konzept der Selbstliebe dem äußerst umfangreichen und weitreichenden Komplex analytisch gerecht zu werden vermag. Tatsächlich lässt ein analytisches Verfahren, welches Mandeville in der Metapher des Handwerks des Uhrmachers zu erfassen sucht, erwarten, dass eine Reihe von kleinsten Zahnrädern, Federn und Stiften zu Tage gefördert wird. Mandeville würde darüber hinaus zustimmen, dass die gründliche Erforschung dieser ›Realitäten‹ und ihre begrifflich klare Darstellung sinnvoll und nützlich sei. Die Konstruktion des Gegenstandes mag so erklärt werden – zum Verständnis der ihn bestimmenden Funktion selbst trägt dies jedoch nicht bei. Für den Uhrmacher mag auch eine stehengebliebene Uhr eine Uhr sein, das Lebewesen aber ist nur im *Prozess* des Lebens. Mit Blick auf Mandeville verwundert es wenig, dass sich der Anatom jener fundamentalen, (nicht nur) methodischen Problematik bewusster ist als ein Mechaniker.

123 FB I, Preface, 3.

»[Cleo.] The Brain of an Animal cannot be look'd and search'd into whilst it is alive. Should you take the main Spring out of a Watch, and leave the Barrel that contain'd it, standing empty, it would be impossible to find out what it had been that made it exert itself, whilst it shew'd the Time.«¹²⁴

Das maßgebliche Unterscheidungsmerkmal zwischen partikularen Affekten und der Selbstliebe bei Butler führt unmittelbar zu einem zweiten Kritikpunkt. Denn nach Butler basiert die *self-love* auf der Kalkulation von Interessen. Bereits in der zweiten seiner *Fünfzehn Predigten* hatte er herausgestellt, dass er von einer »cool« oder »reasonable self-love«¹²⁵ ausgeht. Sofern er weiterhin annimmt, dass – wie zuvor zitiert – die Selbstliebe dabei keine Ziele oder Zwecke generiert, sondern jene durch externe Objekte der partikularen Affekte vorgegeben sind, erscheint zumindest das zugrunde liegende Vernunftkonzept beider Denker ähnlich angelegt zu sein. So bemerkt Mandeville etwa:

»For we are ever pushing our Reason which way soever we feel Passion to draw it, and Self-love pleads to all human Creatures for their different Views, still furnishing every individual with Arguments to justify their Inclinations.«¹²⁶

Darüber hinaus erkennt Mandeville auch eine Lenkungsfunction der Vernunft an, welche von Butler insbesondere in zeitlicher Perspektive betrachtet wurde, so dass die Selbstliebe als »a prudent calculation of our own long-term interests«¹²⁷ beschrieben werden kann. Nach Mandeville ist etwa die Befolgung der Anstandsregeln, jener »Comedy of Manners«¹²⁸, welche die Verneinung akuter Affekte fordert, eine Folge der Einsicht, dass man unter diesen Umständen sein eigenes Wohl nachhaltiger und leichter erreicht.¹²⁹ Zudem kann die Reflexion die unmittelbare Bindung von Impuls und Handlung unterbrechen.¹³⁰

Bei Butler scheint mit dem »superior principle of reflection or conscience in every man«, welches die *self-love* steuert, jedoch ein weitaus umfassenderes Konzept verbunden zu sein, sofern er unmittelbar anfügt, dass der Mensch »by this faculty, natural to man, [...] is a law to himself«.¹³¹ Damit aber ist nach Butler die Möglichkeit gegeben, »to moderate self-love«¹³² mittels der Gewöhnung an Moral und religiösen Gehorsam. Eine derart gemäßigte Selbstliebe hat in Mandevilles Theorie der grundlegenden Antriebe des Menschen keinen Platz. Butler selbst scheint die Ambivalenz nicht auflösen zu können, dass die vernünftige Kalkulation einerseits als Element der *self-love* verstanden und andererseits als

124 FB II, *Fourth Dialogue*, 166.

125 Butler, *Fifteen Sermons*, 62.

126 FB I, *Nature of Society*, 333.

127 Hundert (1994), 131.

128 FB I, *Remark C*, 79.

129 Vgl. FB I, *Origin of Moral Virtue*, 47 f.

130 Zu den historischen Positionen bezüglich der Kalkulation von Eigeninteressen, auf welche sich Mandeville beziehen konnte, s. Hundert (1995), 583 ff.

131 Butler, *Fifteen Sermons*, 59.

132 Butler, *Analogy of Religion*, 134.

externes Prinzip an Letztere herangetragen werden muss. Diese Auslegung wird insbesondere dann deutlich, wenn Butler von einer übermäßigen Selbstliebe spricht.

»Immoderate self-love does very ill consult its own interest: and, how much soever a paradox it may appear, it is certainly true [...]. Thus it appears, that private interest is far from being likely to be promoted in proportion to the degree in which self-love engrosses us, and prevails over all other principles;«¹³³

Nun stimmt Mandeville offenkundig zu, dass die *self-love*, qua Impuls, sowohl positive als auch negative Konsequenzen zeitigen kann.

»[Cleo.] The Instinct of high Value, which every Individual has for himself, is a very useful Passion: but a Passion it is, and though I could demonstrate, that we should be miserable Creatures without it, yet, when it is excessive, it often is the Cause of endless Mischiefs.«¹³⁴

Diese Problematik bleibt nach Mandeville allerdings auch unter Hinzunahme von vernünftigen Lenkungsmechanismen bestehen, denn »a Passion that is born with us is unalterable, and Part of our Frame, whether it exerts itself or not: The Essence of it is the same, which Way soever it is taught to turn.«¹³⁵ Butler, so muss argumentiert werden, fällt mit seiner ambivalenten Definition der Selbstliebe hinter die von ihm selbst vertretene, für Mandeville grundlegende und von Hume in prominenter Weise ausformulierte These zurück:

»We speak not strictly and philosophically when we talk of the combat of passion and of reason. Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.«¹³⁶

2.1.3 Anthropologische Konstanz und politische Konsequenz

Nach Abschluss der eröffnenden Untersuchungen zu den anthropologischen Grundlagen bei Mandeville und deren Kritik bei Hume und Butler können nun die (im weiteren Sinne) politischen Konsequenzen in Betracht gezogen werden. Dabei steht im Rahmen dieses Kapitels noch die Absicht im Vordergrund, Mande-

133 Butler, *Fifteen Sermons*, 191 f.

134 FB II, *Second Dialogue*, 91.

135 FB II, *Second Dialogue*, 91 f. Auf Grundlage der unter 2.1.1 dargelegten Charakteristika ist auch die Argumentation, dass das Konzept des *self-liking* der »reasonable self-love« Butlers entspräche (vgl. Hundert (1994), 137 f.), nicht aufrechtzuerhalten.

136 Hume, *Human Nature*, 266. Zu diesem »weiten Feld«, vgl. etwa Heuer (2001).

villes Ausgangspunkt in kritischer Distanz gegenüber den politischen Konzepten seiner Zeit zu betrachten. Die Grundlage wird hierbei, *ex negativo*, als Leerstelle zwischen zwei diametral entgegengesetzt konzipierten Positionen, die durch Thomas Hobbes und Anton Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, besetzt sind, vorbereitet. Dies soll im Folgenden anhand einer Fabel geschehen; nicht jedoch jener Mandevilles *The Fable of the Bees* den Namen gebenden Fabel von den Bienen, sondern jener vom Römer und vom Löwen, welche sich inmitten dieses Werkes findet.¹³⁷ Dergestalt wird auch ein Eindruck davon vermittelt werden, dass es stets notwendig ist, die literarische Form der Texte Mandevilles – die im ersten Jahrzehnt des 18. Jh. bevorzugt die Gattung der Fabel aufgreifen – als unabdingbares Element des philosophischen Schaffens wahrzunehmen. Hinsichtlich der weitreichenden Bedeutung dieses Umstandes sei in der Form eines Ausblicks darauf hingewiesen, dass hiermit keineswegs nur verstanden ist, das literarische Gewand des philosophischen Gehalts zu berücksichtigen. Gilt es, die Verzahnung von Literatur und Philosophie bei Mandeville in vielfältiger Weise in die Analyse einzubeziehen, so betrifft dies die Fragen zur Fabel in besonderem Maße. Als Exempel für die Tendenz der jüngeren Forschung, dieses Verhältnis in seiner elementaren Bedeutsamkeit ernst zu nehmen und zu fokussieren, kann Daniels Auffassung gelten, Mandeville »pushes the question of the relationship between philosophy and literature back to the mythic, proto-philosophic analysis of the presuppositions of language, meaning, and rationality.«¹³⁸

Die Fabel inmitten der *Bienenfabel* beginnt mit dem Unglück eines Händlers und römischen Bürgers sowie seines Sklaven, welche während einem der punischen Kriege Schiffbruch vor der afrikanischen Küste erleiden. Unter großen Anstrengungen gelingt es ihnen zwar, sich an das scheinbar verlassene Ufer zu retten. Zum Schrecken beider jedoch ist der Landstrich nicht gänzlich unbewohnt: Auf ihrem Weg werden sie eines Löwen gewahr. Die erste Reaktion zeigt der Sklave, welcher versucht, sich auf einen Baum zu retten – ein Verhalten, das Mandeville als keiner weiteren Erklärung bedürftig erachtet. Der römische Bürger aber tritt mit ehrfurchtsvoller Miene und von der Vernunft geführt dem Löwen entgegen. Tatsächlich darf er darauf hoffen, Letzterem zu begründen, weshalb sein Leben zu verschonen sei, denn bei dem Löwen handelt es sich um eine Gestalt aus »Æsop's Days, and one that could not only speak several Languages, but seem'd moreover very well acquainted with Human Affairs.«¹³⁹

137 Vgl. FB I, Remark P, 176-180. Die Erwähnung der Anmerkung P und der darin enthaltenen Fabel begründet sich nicht lediglich aus ihrer Eignung, die Verknüpfung anthropologischer und politischer Anschauungen zu beobachten. Im späteren Verlauf der Arbeit wird noch ausführlich auf diese Stelle zurückzukommen sein, welche in der bisherigen Forschungsliteratur keine oder nur sehr geringe Aufmerksamkeit erfahren hat.

138 Daniel (1986), 596.

139 FB I, Remark P, 176.

Als bald muss der Römer jedoch entdecken, dass der Löwe nicht bereit ist, Mitleid gegenüber dem Gestrandeten und Familienvater zu zeigen. Nachdem er also feststellen musste, »that Flattery and fine Words made very little Impression«¹⁴⁰, beschließt er, argumentativ vorzugehen. In der Folge nimmt der Händler mehrere Anläufe, den Löwen von der edlen und überlegenen Natur des Menschen zu überzeugen. Diese begründe sich, so der Römer, insbesondere durch die rationale Natur des Menschen, offenbare sich, als ebenso natürliche Konsequenz, in der Befolgung der göttlichen und moralischen Gebote und bilde dementsprechend die Grundlage der menschlichen Gesellschaft. Diese Argumentation stößt beim Löwen jedoch auf Ablehnung. In vielerlei Beispielen, insbesondere aus dem Bereich des Umgangs mit Tieren, ist der Löwe bemüht, die anthropologischen Annahmen des römischen Bürgers zu widerlegen. Letztlich betrifft dies auch die Politik. Seiner Ansicht nach besteht zwar kein Zweifel daran, dass der von Gott geschaffene Mensch der Gesellschaft bedarf, doch wird diese nicht durch das gegenseitige Wohlwollen der Menschen gestiftet, sondern sie entsteht nur dann, wenn die Menschen durch Gewalt gezwungen werden, »[to] compose the strong *Leviathan*.«¹⁴¹ Diesen Umstand bezieht der Löwe abschließend auf die aktuelle Situation: »Man never acknowledg'd Superiority without Power, and why should I?«¹⁴² Im Angesicht der Übermacht des Löwen sinkt der Römer bewusstlos nieder – bar allen Mutes und mit seinem Latein am Ende.

Was Mandeville hier aufeinander prallen lässt, kann unmittelbar als die Differenz zwischen zwei philosophischen Traditionen betrachtet werden. Hinter dem Löwen verbirgt sich das skeptische Denken Hobbes', hinter dem Römer der deistische Optimismus Shaftesburys. Mandeville nutzt diese Fabel, um sowohl die anthropologischen als auch die hierauf gründenden soziopolitischen Auffassungen beider Positionen zu kontrastieren. Im Falle von Hobbes kann die hier getroffene Zuschreibung problemlos erfolgen. Grundlage hierfür ist nicht nur die Erwähnung des *Leviathans*, sondern darüber hinaus die Figur des Löwen selbst. Die Symbolisierung der politischen Theorie bei Thomas Hobbes vermittelt eines Löwen findet sich auch schon in einer Anspielung in Lockes *Second Treatise*, »Of Civil Government«. Im Kontext dieser Metapher schreibt Locke, dass das Verlassen des Naturzustandes sinnvollerweise nicht bedeuten kann, die Rechte aus selbigem einer Person, dem absoluten Monarchen, weiterhin zu gewähren, denn

»[t]his is to think, that men are so foolish, that they take care to avoid what mischiefs may be done to them by pole-cats, or foxes; but are content, nay think it safety, to be devoured by lions.«¹⁴³

140 FB I, Remark P, 176.

141 FB I, Remark P, 179.

142 FB I, Remark P, 180.

143 Locke, Two Treatises of Government, 392.

Die durch den Römer vorgetragenen Thesen können jedoch nicht ohne Weiteres als jene Shaftesburys identifiziert werden. Dies liegt bereits darin begründet, dass Mandeville während der Abfassung der *Anmerkung P*, welche erstmals – als *Remark O* – in der Ausgabe der *Fable of the Bees* von 1714 erschien¹⁴⁴, das 1711 erstmals versammelte *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* noch nicht kannte.¹⁴⁵ Es kann vielmehr vermutet werden, dass der Römer in der Fabel ursprünglich eine Vielzahl verschiedener Positionen in sich fasst. Nahe liegend wäre dabei beispielsweise die Verbindung mit dem *civic humanism*.¹⁴⁶ Rückblickend erscheint die Annahme jedoch legitim, dass Mandeville Shaftesbury als herausragenden Vertreter der ›römischen‹ Position betrachten würde. Seit dessen erster Erwähnung zu Beginn der 1720er Jahre in den *Free Thoughts* stilisiert Mandeville Shaftesbury mehr und mehr zu seinem direkten Opponenten – ein Vorgehen, welches im 1723 erstmals der *Fable of the Bees* hinzugefügtem *Essay A Search into the Nature of Society* seinen Höhepunkt findet. Dort äußert sich Mandeville unmissverständlich dahingehend, »that two Systems cannot be more opposite than his Lordship's and mine.«¹⁴⁷ Unabhängig davon, inwieweit man jener von Mandeville auf die Spitze getriebenen Gegenüberstellung folgen sollte, dient sie an dieser Stelle als Basis der vorläufigen Identifizierung Shaftesburys mit dem Römer, sodass im Folgenden jener und Hobbes als Exponenten der konfligierenden Ansichten in der Fabel behandelt werden.

Die Untersuchung der zuvor umrissenen politischen Dimension sei hier mit einer Betrachtung der Theorie bei Hobbes begonnen. Im Rahmen dieser gilt es, die egoistische Natur des Menschen anzuerkennen. Letztere ist in ihren Fundamenten als leidenschaftlich zu bestimmen, »for the Passions of men, are commonly more potent than their Reason.«¹⁴⁸ Mandeville und Hobbes haben dabei gemein, die ›Stärke‹ der Affekte bzw. die ›Schwäche‹ der Vernunft zu betonen. Wie Kaye in puncto Mandeville¹⁴⁹, so kommt Sullivan bezüglich Hobbes' zum Ergebnis: »All human beings are slaves to their passions, and reason is merely a tool for their satisfaction, not a possible oasis from their insatiable demands.«¹⁵⁰ Doch lässt sich Egoismus bei Hobbes – insbesondere in politischer und historischer Perspektive – auch qualifizieren als »a consequence of rationality under conditions of scarcity«.¹⁵¹ Nichtsdestotrotz beschreibt Hobbes im

144 Mandeville, *The Fable of the Bees* [1714], 150-156.

145 Vgl. hierzu die überzeugenden Ausführungen bei Primer (1975), 126, *passim*.

146 Mandevilles Positionierung gegenüber dieser Strömung, insb. in der Verkörperung durch Harrington, ist ein umfassend beleuchtetes Thema, da dies im Anschluss an Pocock (1975) einige Anhänger der *Cambridge School* beschäftigte. S. etwa Gunn (1983), 96-119; Phillipson (1993).

147 *FB I, Nature of Society*, 324.

148 Hobbes, *Leviathan*, I/173.

149 Vgl. Kaye (2001), lxxix.

150 Sullivan (2004), 92 f.

151 Paden (1994), 36, *eigene Hervorhebung*. Vgl. zum Thema auch Fiebig (1973), 57; sowie die eröffnenden Ausführungen in Rawls (1987). Dass die polyphone Interpretation des Hobbes'schen

Leviathan einen chaotischen Naturzustand und verzichtet hierbei auf die Möglichkeit, zeitliche Ausdehnung und Entwicklung zu berücksichtigen. Dementsprechend ist das natürliche Chaos, welches in den berühmt-berüchtigten Bildern des Krieges¹⁵² und des Menschen, der dem Menschen ein Wolf sei¹⁵³, zum Ausdruck kommt, als Ausgangspunkt zu erachten. Es sind diese chaotischen Widerstände, welche insbesondere aus den Antrieben herrühren, die von Mandeville mit dem *self-liking* verknüpft sind, und welche nach Hobbes »a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death«¹⁵⁴ evozieren, denen sich eine Ordnung der Gesellschaft nach Hobbes ausgesetzt sieht.

Für Hobbes folgt aus seiner anthropologischen Grundlage einerseits, dass es zur Stiftung politischer Ordnung eines Appells an die Leidenschaften bedarf, insofern »[t]he passions that incline men to peace, are fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living; and a hope by their industry to obtain them.«¹⁵⁵ Andererseits gilt ihm, folgt man der Textstelle weiter, die Vernunft des Menschen als notwendige Instanz, die Ordnungsmomente zu entwickeln und durchzusetzen: »And reason suggesteth convenient articles of peace, upon which men may be drawn to agreement.«¹⁵⁶ Wenngleich die vorliegende Arbeit die Schöpfung der faktischen politischen Institution bei Hobbes nur am Rande und äußerst reduziert behandeln kann, so gilt es doch zu beachten, wie sich das oben genannte Zusammenwirken von Leidenschaften und Vernunft auch in diesem Kontext wiederfindet. Einerseits steht es außer Frage, dass die Geburt der politischen Einheit im Sinne der kontraktualistischen Position, welche Hobbes im *Leviathan* (XVII) entwirft, unter Leitung und als Leistung der Vernunft zu erachten ist. Den Menschen ist lediglich als vernünftigen Lebewesen überhaupt die Möglichkeit gegeben, »to confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will.«¹⁵⁷ Sofern es andererseits jedoch niemals gelingen wird, den Wölfen die Zähne zu ziehen, so gilt es Hobbes zufolge, ihnen mit den noch

Naturzustandes weitreichende Konsequenzen hat, welche in der vorliegenden Arbeit ausgespart bleiben müssen, soll keineswegs verheimlicht werden; s. hierzu die Ausführungen von Nida-Rümelin / Schmidt (2000), 105-121, *insb.* 106.

152 Vgl. Hobbes, *Leviathan*, I/113.

153 Es sei darauf hingewiesen, dass hier nicht nur ein antikes Wort zitiert ist, sondern eine während der frühen Neuzeit sich immer wieder aufzwingende Metapher. So schreibt etwa Ferrarius bereits 1533: »So wir aber die itzige zeit ansehen, und das unkraut so darin auffgehet, ein wenig beleuchten, ist das gegenspiel zu erfinden. Dann der menschlich einfalt ist zur bößheit geratten [...]. Ist damit bey-naw auff das wort komen, das ein mensch des andern wolff sey.« (Ferrarius, *Von dem Gemeinen nutze, Vorrede* [o.S.])

154 Hobbes, *Leviathan*, I/85 f. Zur Nähe der destruktiven Triebe zum *self-liking*, vgl. etwa die Passage aus dem 18. Kap., *ibid.*, I/167.

155 Hobbes, *Leviathan*, I/116.

156 *Ibid.*, I/116. Zum Verhältnis der Vernunft zu den Affekten, vgl. Opitz (1968), 66.

157 Hobbes, *Leviathan*, I/157.

furchterregenderen Zähnen eines Löwen bzw. mit Schwerter tragenden Verträgen¹⁵⁸ zu begegnen. Nur so könne eine künstliche politische Ordnung das Chaos überwinden, nur so sich der sterbliche Gott, der *Leviathan*, erheben. Neben den Aspekten der Macht, welche der Löwe in Mandevilles Fabel allem voran zum Ausdruck bringt, muss also auch berücksichtigt werden, dass der Mensch nicht qua *animal sociale* auf *natürlichem* Wege *soziale* Körper bildet, sondern qua *animal rationale* der Notwendigkeit gegenübersteht und zugleich die Möglichkeit besitzt, als Schöpfer¹⁵⁹ eines *künstlichen politischen* Körpers aktiv zu werden.

Dem steht die Position des Römers – und mit ihr diejenige Shaftesburys – gegenüber. Dies kommt bereits in der Anschauung der Natur und des natürlichen Menschen in ihr zum Ausdruck. In der Betrachtung derselben kommt nicht etwa das Chaos zur Geltung, sondern eine von Beginn an gültige, umfassende Ordnung; das Ganze, womit letztlich das gesamte Universum verstanden ist, sei »*a System compleat, according to one Simple, Consistent, and Uniform DESIGN.*«¹⁶⁰ Und folglich gilt für all seine Teile, inklusive des Menschen: »*ALL things in this World are united.*«¹⁶¹ Dabei sieht sich eine derartige Theorie der faktischen Existenz von chaotischen Momenten ausgesetzt, welche der Löwe dem Römer fortgesetzt präsentierte. Dem kann im Sinne Shaftesburys in zweierlei Form begegnet werden.

Einerseits antwortet er auf die Gegenthesen mit dem religiösen Argument der Vorsehung. Wenngleich dieses Element des Denkens Shaftesburys hier nicht eingehend untersucht werden kann, so lohnt es doch, zwei Aspekte desselben zu berücksichtigen. Erstens ist die zuvor benannte umfassende Ordnung – auch wenn sie von dunklen Wolken verhangen ist – innerhalb des Horizonts der gegenwärtigen Welt zu erkennen. »*A Providence must be prov'd from what we see of Order in things present.*«¹⁶² Zweitens folgt daraus, dass eine Darstellung, Betonung und Fokussierung der realen Übel keine Grundlage bildet, die Ordnung (wieder-)herzustellen. Denn hinsichtlich des Glaubens an die Vorsehung gilt: »*The Aggravation of the appearing Disorder in worldly Affairs, and the blackest Representation of Society and Human Nature, will hardly help 'em to this View.*«¹⁶³

Andererseits reagiert Shaftesbury auf die pessimistischen anthropologischen Fundamente, wie sie für Hobbes in Anschlag gebracht wurden, mit einer Theorie der Leidenschaften, die sich gänzlich von derjenigen Hobbes' abwendet. Dabei werden drei Gruppen voneinander unterschieden, natürliche und wohlwollende

158 Vgl. Hobbes, *Leviathan*, I/154.

159 Hobbes bezeichnet die Menschen etwa als »*the makers, and orderers*« ihrer »Gemeinwesen«. (Hobbes, *Leviathan*, I/308)

160 Shaftesbury, *The Moralists*, 166.

161 *Ibid.*, 166.

162 *Ibid.*, 154.

163 *Ibid.*, 150.

›generous affections‹, egoistische ›self-affections‹ sowie krankhafte bzw. pervertierte ›unnatural affections‹.¹⁶⁴ An dieser Stelle ist es nicht erforderlich, das Zusammenwirken, den Ausgleich und die vernünftige Lenkung jener Affekte zu besprechen. Doch ein Blick auf die ›Natur‹ der ›unnatürlichen Affekte‹ verspricht, Aufschluss über die anthropologischen Grundlagen der politischen Theorie zu geben. Denn zwar ist die mangelnde Harmonie der selbstischen und sozialen Leidenschaften eine Problematik im *Naturzustand*, doch die Ursachen der chaotischen Zustände, welche der Löwe und Hobbes ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückten, sind in der bestehenden *Gesellschaft* zu finden.

»Während also Selbstliebe und Soziabilität Aspekte der natürlichen Konstitution des Menschen sind, die durch Bildung und Erziehung geformt werden müssen, entspringen die destruktiven Leidenschaften dem Mangel an Kultur bzw. der Pervertierung der menschlichen Natur in der Gesellschaft.«¹⁶⁵

Folgt man also Shaftesbury, so liegt in der *sozialen Natur* des Menschen ein Grundbaustein, die *natürliche Ordnung* wiederzugewinnen. Dabei bedarf es durchaus der Vernunft, sowohl mit Blick auf die Formung der Gesellschaft¹⁶⁶ als auch hinsichtlich der Erkenntnis der Vorsehung.¹⁶⁷ Doch neben der Vernunft braucht es keinerlei ›Macht‹ im handgreiflichen Sinne Hobbes' – eben jene letzte Überzeugung wird dem bemitleidenswerten Römer in der Fabel Mandevilles zum Verhängnis.

»For where Force is necessary, Reason has nothing to do. But on the other hand, if Reason be needful, Force in the mean while must be laid aside: For there is no Enforcement of Reason but by Reason.«¹⁶⁸

In Anbetracht der obigen Darstellung des Disputs zwischen Thomas Hobbes und dem 3rd Earl of Shaftesbury ist davor zu warnen, die Fabel allzu voreilig zu interpretieren. Im Folgenden wird gezeigt werden, dass der Ausgangspunkt der politischen Ordnungstheorie bei Mandeville in Abgrenzung zu Shaftesbury und zu Hobbes zu dekurvieren ist. Auf dieser negativen Bestimmung gründend gilt es, die skeptische Grundhaltung und eigenständige Methode Mandevilles zu analysieren.

Anfangs erscheint es offensichtlich, dass Mandeville sich explizit gegen Shaftesbury, dessen philosophische Position wie Person, wendet. So kam er (s.o.) in seiner *Untersuchung über das Wesen der Gesellschaft* zu dem Schluss: »[T]wo

164 Zur Auflistung der bezeichneten Klassen, vgl. Shaftesbury, *Inquiry Concerning Virtue*, 174 ff.; zum Vergleich mit Hobbes, s. Monro (1975), 104 ff. Bemerkenswert ist eine in Teilen vergleichbare ›Dreiteilung‹ der Affekte beim Abbé de Saint-Pierre, welche in diesem Falle explizit gegen Mandeville in Anschlag gebracht wird, vgl. Abbé de Saint-Pierre, *Contre l'opinion de Mandeville*, 144 f.

165 Baum (2001), 248.

166 Vgl. Bar (2007), insb. 142.

167 Auf eine Auseinandersetzung mit dem Diskurs zwischen deistischen und theistischen Denkern um 1700, auf welchen hier verwiesen wird und welcher auch für das Werk Mandevilles nicht ohne Konsequenzen blieb, muss im Rahmen der vorliegenden Arbeit leider verzichtet werden.

168 Shaftesbury, *The Moralists*, 128.

Systems cannot be more opposite than his Lordship's and mine.«¹⁶⁹ Auch im zweiten Band der *Bienenfabel* bezeichnet Cleomenes das System Shaftesburys als »diametrically opposite to that of *the Fable of the Bees*.«¹⁷⁰ Darüber hinaus verrät die Wortwahl Mandevilles bereits die Form der Auseinandersetzung mit Shaftesbury. Dessen Ideen werden als »romantick and chimerical«¹⁷¹ verworfen, seine Moral, »the hunting after this *Pulchrum & Honestum*«, sei »not much better than a Wild-Goose-Chace«¹⁷² und hinsichtlich der Annahme der natürlichen Tugendhaftigkeit in den *Characteristicks* bemerkt Mandeville: »He seems to require and expect Goodness in his Species, as we do a sweet Taste in Grapes and China Oranges.«¹⁷³ Mandeville wendet sich darin mit dem Vorwurf der Donquichotterie unmittelbar gegen die Person Shaftesburys, anstelle von Argumenten setzt er, so Schrader, auf »ein Verfahren psychologischer Decouvrierung.«¹⁷⁴ Ein sich wiederholendes Motiv, welches sich in den »niedrigen Beispielen« in den vorhergehenden Zitaten zeigte, ist dabei die Begründung der kontrafaktischen Aussagen Shaftesburys durch den Verweis auf dessen Lebensumstände. Letzterer entgeht dabei nicht dem Angriff, dass er sich in seiner eigenen Bewertung als »gut« ebenso täusche wie hinsichtlich derjenigen seiner Situation.¹⁷⁵

Die im Nachhinein von Mandeville inszenierte Opposition zu Shaftesbury kann aber nicht dahingehend gewendet werden, dass sie Ersteren in der Folge zu einem »Popularizer of Hobbes«¹⁷⁶ bestimmt. Bereits Mandevilles äußerst knapper Kommentar zur Position des Löwen deutet dies an: »The Lion, in my Opinion, has stretch'd the Point too far;«¹⁷⁷ Dabei ist die lapidare Form der Sprache durchaus satirisch zu verstehen, machte doch schon Lockes Charakterisierung Hobbes' deutlich, dass der Löwe seine »Untertanen« verschlingen würde.¹⁷⁸ Im Rahmen der Metapher der Wölfe ließe sich die Befürchtung Lockes mit Ferrarius fassen, denn schließlich sei ein Mensch »kein Engel. Und kunnen also die Herrn auch irren, unnd zu wolffen werden, welche nit gutte hirtten geben.«¹⁷⁹

169 FB I, *Nature of Society*, 324.

170 FB II, *First Dialogue*, 43.

171 FB II, *Sixth Dialogue*, 357.

172 FB I, *Nature of Society*, 331.

173 FB I, *Nature of Society*, 323.

174 Schrader (1984), 45.

175 Vgl. FB I, *Nature of Society*, 332; s. auch Schrader (1984), 45. Zur Auffassung, dass Mandevilles persönlicher Angriff auf den herausragenden Autor der »Politeness« auch eine weitergehende – und z.T. berechnete – Kritik an der Elite bedeutet, welche in jenen Zeiten des Wandels ihren Status und Machtanspruch erhalten wollte, vgl. Hundert (1994), 124 f.; Phillipson (1993), 211–245. Zum historischen Hintergrund, s. J. C. D. Clark (2000), insb. 124–231.

176 So der Titel von Young (1959).

177 FB I, *Remark P*, 180; vgl. auch das Urteil Pierre Bayles über Hobbes' politische Philosophie: »Ich zweifle nicht, daß er einige Dinge übertrieben hat;« (Bayle, *Historisches und kritisches Wörterbuch II* 255; [frz. Orig.] Bayle, *Choix d'articles tires du dictionnaire historique et critique*, I/775)

178 Vgl. Locke, *Two Treatises of Government*, 392.

179 Ferrarius, *Von dem Gemeinen nutze*, f. xviii^r.

Beide in der Fabel vorgetragenen Ansätze werden also von Mandeville zurückgewiesen. Einerseits kann er Shaftesburys Ordnungstheorie nicht folgen. Seine anthropologische Grundlage, der natürliche Mensch qua *animal sociale*, muss in Anbetracht der Ergebnisse aus 2.1.1 ebenso auf Ablehnung stoßen wie das hierin gründende Konzept einer ›*Friendship towards Mankind*‹, welches Shaftesbury in *The Moralists* entwirft.¹⁸⁰ Darüber hinaus spricht sich Mandeville in aller Deutlichkeit gegen eine im – ursprünglich und zeitlos verstandenen – Naturzustand gegebene Ordnung aus, welche eine Koinzidenz von eigenem und allgemeinem Wohl in sich schließt. Dass die Ordnung immer schon gegeben sei, kommt in Shaftesburys Enthusiasmus wiederholt zum Ausdruck; rhetorisch bemerkt er etwa: »*Strange! That there shou'd be in Nature the Idea of an Order and Perfection, which Nature her-self wants!*«¹⁸¹ Und innerhalb dieser Ordnung, so fasst Horne zusammen, »the public affections bring much satisfaction to the individual and [...] conversely the private affections are needed by the public. In both cases the emphasis is on a harmonious and balanced, rather than an antagonistic, relationship.«¹⁸² Ganz im Gegensatz dazu äußert sich Mandeville: »They are silly People who imagine, that the Good of the Whole is consistent with the Good of every individual.«¹⁸³

Erneut scheint Mandeville in die Nähe von Hobbes gerückt, betrachtet man etwa dessen Argumentation hinsichtlich der Unterscheidung des menschlichen und des tierischen Zusammenlebens. Nur im Falle einiger Tiere gilt, dass »the common good differeth not from the private;«¹⁸⁴ Dem Leser jedoch, welcher zuvor die *Fabel* betrachtete, wird nicht entgehen, welche Tiere hier als traditionsreiches Beispiel genannt werden. Und es darf zumindest vermutet werden, dass Hobbes' Beispiel der Bienen dem Autor der *Bienenfabel* sowohl bekannt als auch bewusst war. Gehen Mandevilles Argumente also über die Bemerkung hinaus, dass die ›Geburt des Leviathan‹ unnötig gefährlich ist? Dies scheint offenkundig der Fall zu sein, sofern die Formung des politischen Körpers nicht nur als unnötig, sondern als unmöglich deklariert wird. Zum Ausdruck kommt Letzteres insbesondere dann, wenn Mandeville auf die kontraktualistischen Elemente der Theorie bei Hobbes eingeht. Bei Mandeville findet sich nicht nur keine Erwähnung eines ursprünglichen Vertrags¹⁸⁵, sondern die im Bild des Gesellschaftsvertrags nachgezeichnete Überwindung des Naturzustands wird von Mandeville prinzipiell verneint.

180 Vgl. Shaftesbury, *The Moralists*, 100 ff.; vgl. die Eröffnung der Problematik in 2.1.1.

181 Shaftesbury, *The Moralists*, 164.

182 Horne (1977), 35.

183 Mandeville, Letter to Dion, 49. [Anm.: Im Folgenden wird vorzugsweise die hier bezeichnete Originalausgabe von 1732 zitiert. Die moderne Ausgabe wird gesondert durch die Nennung des Herausgebers, d.i. Jakob Viners, ausgewiesen.]

184 Hobbes, *Leviathan*, I/156.

185 Vgl. Dickinson (1975), 95.

»[Hor.] But do you think, that two or three hundred Savages [...] could ever establish a Society, and be united into one Body [...]? [Cleo.] No more, I believe, than so many Horses: But Societies never were made that Way.«¹⁸⁶

»[Cleo.] Just Reasoning, and such an orderly way of proceeding [...] are unnatural to a wild Man: In such a one, the Passions must be boisterous, and continually jostling and succeeding one another; no untaught Man could have a regular way of thinking, or pursue any one Design with Steadiness.«¹⁸⁷

Angesichts der sich bis zu diesem Punkt immer weiter steigernden Skepsis ist es ratsam, sich die Fabel vom Römer und vom Löwen noch einmal zu vergegenwärtigen. Es ist insbesondere notwendig, sich des anfangs erwähnten und zu schnell wieder vergessenen Sklaven zu erinnern. Dieser offenbart sich als ›Sklave‹ in mehrerlei Hinsicht. Zum einen ist er bezüglich der bisherigen Umstände ein Sklave des Römers – hierin kann eine weitere Spitze gegen den 3rd Earl of Shaftesbury resp. seine soziale Klasse erblickt werden. Des Weiteren droht ihm jedoch mit Blick auf das absolutistische Gebaren des Löwen ein Fortbestand des Sklavenstatus in neuem Gewand. Eine ›Sklave‹ aber ist er letztlich auch im Sinne seiner triebhaften Natur. Denn anders als der Römer überlegt er nicht, wie er sich dem Löwen gegenüber verhalten solle, sondern folgt schlicht seiner Angst – und flieht. Kann in diesem Verhalten tatsächlich Mandevilles eigener Weg, »a careful path between Hobbes and Shaftesbury«¹⁸⁸, zur Anschauung gebracht werden?

Inwiefern die Betrachtungen jenes die Konfrontation fliehenden Sklaven einen Beitrag zur politischen Theorie zu liefern vermögen, scheint vorerst obskur. Doch mit Blick auf das gesamte Werk Mandevilles lassen sich hieraus doch zwei mögliche Ansätze gewinnen. Beide nehmen ihren Ausgangspunkt bei der Ablehnung der politischen Konzeptionen Hobbes' und Shaftesburys. Einerseits erscheint es sodann nötig, die in Rom wie England und andernorts *faktisch bestehenden* politischen Ordnungen auf Basis eines eigenen Ansatzes zu *erklären*. Andererseits legt die Figur des ›Sklaven‹ nahe, dass Mandeville jene faktisch bestehenden Umstände *kritisiert* – ein Unterfangen, welches eine normative Idee als Richtschnur erwartbar macht. Dass sich Mandeville Ersterem verschreibt, und dies nicht ohne Erfolg, spiegelt sich in F. A. Hayeks Lob wider, welcher insbesondere im zweiten Teil der *Fable of the Bees* einen entscheidenden Ausgangspunkt für sein Konzept der ›spontanen Ordnung‹ sieht, d.h. für die Theorie einer sich evolutionär entwickelnden und dabei insbesondere nicht intendierten sozialen und politischen Ordnung.¹⁸⁹ Diesen ordnungstheoretischen Faden wird die Arbeit im folgenden Abschnitt (2.2) aufnehmen.

186 FB II, *Third Dialogue*, 132.

187 FB II, *Fifth Dialogue*, 199.

188 Chiasson (1970), 509.

189 Vgl. Hayek (1966), *passim*.

Insbesondere die inhaltliche Distanzierung von Hobbes bleibt dabei nicht ohne Konsequenzen für die Methodik. Denn Mandeville erachtet den Entwurf der politischen Theorie nach Hobbes' Anleitung als ebenso unrealistisch wie die Schaffung des politischen Körpers nach Hobbes' Konzept. Jene versucht explizit, die Descartes'sche Methode auf den Bereich der politischen Philosophie anzuwenden. »Denn«, so führt Hobbes in *De Cive* aus,

»aus den Elementen, aus denen eine Sache sich bildet, wird sie auch am besten erkannt. Schon bei einer Uhr, die sich selbst bewegt, und bei jeder etwas verwickelten Maschine kann man die Wirksamkeit der einzelnen Teile und Räder nicht verstehen, wenn sie nicht auseinandergenommen werden und die Materie, die Gestalt und die Bewegung jedes Teiles für sich betrachtet wird. Ebenso muß bei der Ermittlung des Rechtes des Staates und der Pflichten der Bürger der Staat zwar nicht aufgelöst, aber doch gleichsam als aufgelöst betrachtet werden, d.h. es muß richtig erkannt werden, wie die menschliche Natur geartet ist, wieweit sie zur Bildung des Staates geeignet ist oder nicht, und wie die Menschen sich zusammentun müssen, wenn sie eine Einheit werden wollen.«¹⁹⁰

Mandeville sah sich aufgrund seiner anthropologischen Anschauungen genötigt, die vertragliche Überwindung des Naturzustands, die einen unmittelbaren Übergang vom Einzelnen zur Einheit zumindest bildhaft vorstellte, zu verwerfen. Nichtsdestotrotz steht er jenem komplexen Produkt, das in der Metapher der Uhr veranschaulicht ist, gegenüber. Bei Mandeville wird die »Uhr« jedoch auf den (Berufs-)Politiker bezogen. Für ihn gilt, dass es weder die enorme Anzahl der Einzelteile noch die langwierige Entstehungsgeschichte ist, welcher sich jenes Amt, »served by such as you can get«¹⁹¹, zu widmen hat. Vielmehr ist die entstandene Apparatur bereits vorausgesetzt, so dass »the whole Machine may be made to play of itself, with as little Skill, as is required to wind up a Clock;«¹⁹² Mandeville zweifelt nicht nur an den Fähigkeiten der Politiker, sämtliche Einzelteile zum großen Ganzen zu fügen, sondern negiert die Möglichkeit generell, dass ein derart komplexer Gegenstand wie der politische Körper – sei es theoretisch oder praktisch – planmäßig entworfen werden kann. Neben der Metapher der Uhr verdeutlicht dies Mandevilles Beispiel eines zeitgenössischen Großschiffs, dessen planmäßiger Entwurf für den Einzelnen eine ebenso unmögliche Aufgabe darstellen würde¹⁹³, wie dessen sachgerechte Bedienung auch »the greatest Mathematician [...] in all his Life-time«¹⁹⁴ nicht einsichtig werden würde.¹⁹⁵ Damit gilt auch für die politischen Theoretiker bzw. die Konstrukteure des Schiffs oder der Uhr, dass es ihnen, sofern der Gegenstand nicht bereits vorliegt, unmöglich

190 Hobbes, *Vom Bürger*, 67 f. (145 f.).

191 FB II, *Sixth Dialogue*, 323.

192 FB II, *Sixth Dialogue*, 323.

193 Vgl. FB II, *Third Dialogue*, 141-144.

194 FB II, *Third Dialogue*, 143.

195 Für eine moderne Untersuchung jener Vermögen, die ein »Können« darstellen, ohne jedoch zugleich ein »Wissen« um jenes »Können« zurückzugreifen, vgl. Hayek (1962), *passim*.

ist, »to put their Inventions and Improvements in practice, with Knowledge and Design«. ¹⁹⁶ Es scheint dabei, als würde Mandeville in einer verwirrend wortwörtlichen Form von jenem ›blinden Uhrmacher‹ sprechen, welchen die Biologen in der Evolutionstheorie nach Darwin erkannten. Denn dort wird der tatsächliche Uhrmacher als Gegenentwurf verstanden. Dies zeigt sich etwa bei Dawkins, welcher – der Zeit entsprechend – den Flugzeug- statt des Schiffbaus als erläuterndes Beispiel für das menschliche technische Schaffen verwendet.

»Ein echter Uhrmacher plant: Er entwirft seine Rädchen und Federn, ebenso ihren Zusammenhang, und zielt dabei auf einen künftigen Zweck. Die natürliche Zuchtwahl, der blinde, unbewußte, automatische Vorgang, den Darwin entdeckte und von dem wir heute wissen, daß er die Erklärung für die Existenz und scheinbar zweckmäßige Gestalt alles Lebens ist, zielt auf keinen Zweck. Sie hat keine Augen und blickt nicht in die Zukunft. Sie plant nicht voraus. Sie hat kein Vorstellungsvermögen, keine Voraussicht, sieht überhaupt nicht. Wenn man behauptet, daß sie die Rolle des Uhrmachers in der Natur spielt, dann die eines blinden Uhrmachers.« ¹⁹⁷

Bevor im Folgenden ausführlich auf die Theorie der Entstehung der politischen Gesellschaften und die dahinter stehenden Prinzipien bei Mandeville eingegangen wird, ist es durchaus mehr denn amüsant, auf eine Ironie der Geschichte zu verweisen. Denn anders als Dawkins dies in seiner Rede vom ›blinden Uhrmacher‹ suggeriert, sieht Darwin in den Beispielen aus dem Bereich der Technik eine maßgebliche Metapher für die biologische Evolution. Er nutzt Mandevilles Bild des Schiffs als Exempel für die Jahrhunderte andauernde evolutionäre Ausformung technischer Produkte, um den ›blinden Uhrmacher‹, den er in der biologischen Evolution am Werke sieht, hinsichtlich der von Dawkins benannten, ›scheinbaren Zweckmäßigkeit‹ zu erklären. ¹⁹⁸

196 FB II, *Third Dialogue*, 144. Es lohnt der Querverweis auf die methodische Überlegung Spinozas zum Verhältnis der politischen Theorie zur politischen Praxis: »Tatsächlich bin ich überzeugt, daß die Erfahrung alle Formen politischer Gebilde schon aufgezeigt hat [...]. Insofern glaube ich nicht, daß wir in dieser Sache etwas der Erfahrung, d.h. der Praxis, nicht Widersprechendes durch bloßes Nachdenken erfassen können, das nicht schon erprobt worden und somit wohlbekannt ist.« (Spinoza, *Politischer Traktat*, 9 (8))

197 Dawkins (1996), 18. Zur Verbindung zum Flugzeugbau, vgl. *ibid.*, 15.

198 Zum Nachweis des Einflusses und seiner Form, s. die ausführliche Darstellung und Analyse in Alter (2008), *insb.* 456-459. Diese Verbindung war allerdings bereits im 19. Jh. bekannt. So stellt etwa L. Stephen fest, Mandeville offeriere »a kind of conjectural history describing the struggle for existence«. (Stephen (1876), II/40)

2.2 Evolutionäre Entwicklung

Im Angesicht der äußerst pessimistisch erscheinenden Skepsis, welche im vorherigen Abschnitt in der Abgrenzung zu Shaftesbury und Hobbes zum Vorschein kam, verwundert der durchaus optimistische Tonfall in Mandevilles Werk. So bemerkt etwa Cook, Mandeville antworte auf jenes in zahlreichen Bildern gezeichnete »spectacle of human sin and folly with a degree of good-humored equanimity«.¹⁹⁹ Als Grundlage dieser Gelassenheit wird im Folgenden Mandevilles evolutionäre Konzeption der sozialen und politischen Ordnungsstrukturen analysiert und vorgestellt.

Zu Beginn werden dabei die grundsätzlichen Mechanismen der Arbeitsteilung untersucht, wie sie Mandeville insbesondere im zweiten Teil der *Fable of the Bees* präsentiert. Diese werden anhand der Verfallsgeschichte des ›murrenden Bienenstocks‹ näher beleuchtet und in ihrer (anti-)utopischen Ordnungsfunktion bestimmt werden. Das mit der Kritik der Utopie gegebene Thema des Luxus ermöglicht die vertiefte Auseinandersetzung mit der quantitativen und qualitativen Entwicklung der Arbeitsteilung. Allem voran wird dabei die Bedeutung des *self-liking* innerhalb der Theorie Mandevilles zu untersuchen sein, um das zentrale Ordnungsmoment reziproker ökonomischer Abhängigkeiten zu erschließen (2.2.1). Anschließend wird zu klären sein, inwieweit ökonomische und politische Ordnungsstrukturen hinsichtlich ihrer Entstehungsgeschichte miteinander verschränkt sind. Ein besonderer Fokus gilt dabei den ersten politischen Institutionen, Positionen und Normen (2.2.2). Abschließend wird in einem gesonderten Abschnitt auf die zugrunde liegenden evolutionären Anschauungen Mandevilles eingegangen werden. Der Begriff der Evolution wird dabei in seinem Verhältnis zu dem der Arbeitsteilung betrachtet und hinsichtlich seiner methodischen Konsequenzen untersucht (2.2.3).

Um einigen Missverständnissen vorzubeugen, muss an dieser Stelle kurz das Verhältnis der folgenden Kapitel zu jenen des dritten Hauptteils betrachtet werden, welche die Ordnungselemente bereits bestehender politischer Gesellschaften behandeln. Die hier erfolgende Isolierung der Entstehungsgeschichte darf nicht als an einem zeitlichen Fixpunkt orientiert gedacht werden. Der politische Körper ist nach Mandeville zu jedem Zeitpunkt als prozessual anzusehen, d.h. dass die funktionalen wie normativen Ordnungsmomente sowohl

199 R. Cook (1974), 117.

hinsichtlich der Entstehung wie auch des Bestands konstitutiv sind. Um die Körpermetapher fortzuführen, könnte die im Rahmen der vorliegenden Arbeit getroffene methodische Scheidung als Äquivalent jener zwischen Kindheit bzw. Jugend und dem Erwachsenenalter verstanden werden. Eine Trennung der beiden Stadien muss damit ebenso unscharf bleiben wie die Festlegung eines Zeitpunkts des Übergangs. An dieser Stelle kann jener Hinweis genügen, doch soll nicht unerwähnt bleiben, dass in den Kapiteln 3.1.1 und 3.2.1 gezeigt wird, dass die so bezeichnete Unschärfe keineswegs als Beliebigkeit aufzufassen ist.

2.2.1 Die Entwicklung der Kooperation

Zu Beginn der Untersuchungen zur Entstehung politischer Gesellschaften rückt der Begriff der Arbeitsteilung bei Mandeville ins Zentrum des Interesses. Vorab ist hierzu zu bemerken, dass das unter diesem Terminus gefasste Phänomen zwar seit der Antike bekannt war – man denke an die ersten Schritte zur Gründung der Stadt in Platons *Politeia*²⁰⁰ – und insbesondere in der ökonomischen Literatur der zweiten Hälfte des 17. Jh. auf Interesse stieß, doch die Metapher der ›Teilung der Arbeit‹ selbst auf Mandeville zurückgeht.²⁰¹ Auch die ausgiebige Rezeption und Adaption durch Adam Smith²⁰² konnte jedoch wenig daran ändern, dass Mandevilles Beitrag zu einem die kommenden Jahrhunderte so zentral bestimmenden ökonomischen Prinzip kaum Erwähnung findet.

Die Problematik der Entstehung politischer Gesellschaften fußt nicht nur auf der Ablehnung der Vertragstheorien. Mandevilles Skepsis hinsichtlich einer Bestimmung des Menschen als *animal sociale* inkludiert auch den Zweifel daran, dass politische Körper nach dem Modell der Familie geformt werden können. Dies bedeutet nicht, dass die Familie nicht der Ausgangspunkt erster sozialer Verbände wäre.

»[Hor.] How came Society into the World? [Cleo.] As I told you, from private Families; but not without great Difficulty, and the Concurrence of many favourable Accidents; and many Generations may pass, before there is any Likelihood of their being form'd into a Society.«²⁰³

200 Vgl. die Passagen – auch zur ›üppigen Stadt‹ – in: Platon, Resp 369b-374d.

201 Dies stellte bereits Kaye fest, s. Kaye (2001), cxxxv. Aktuelle Forscher bestätigen Kaye, vgl. etwa Dooley (2005), 94.

202 Zur Übersicht zum Thema, vgl. Hundert (1994), 219 ff.

203 FB II, *Fifth Dialogue*, 200.

Doch da die entsprechenden Verbindungen auf Grundlage unmittelbarer Affekte zustande kommen, ist die Formung einer dauerhaften Ordnung äußerst unwahrscheinlich.

»[Cleo.] Savages would often discover Faults in the Conduct of what was past; but they would not be able to establish Rules for future Behaviour [...]; and Want of Foresight would be an inexhaustible Fund for Changes in their Resolutions.«²⁰⁴

In der Folge dieser Passagen bleibt Horatio mit der Überzeugung zurück, dass die Familie letztlich kein Modell darstellt, eine Gesellschaft zu formen.²⁰⁵ Vielmehr steht auch trotz ihres Vorhandenseins »a perpetual State of War«²⁰⁶ zu befürchten. Doch wenngleich die Leidenschaften – wie bei Hobbes – der Ausgangspunkt dieses Pessimismus hinsichtlich des Naturzustands sind, so bilden sie zugleich das Fundament seiner Überwindung. Ähnlich wie im *Leviathan* dargelegt, folgt aus der Beschreibung des Naturzustands, dass der Einzelne darin gefährdet und dementsprechend von Angst erfüllt ist. Das Milieu von Gefahr und Furcht kann nun aber nicht zu einer vernünftigen vertraglichen Übereinkunft führen – es ist lediglich ein frühes Glied in »that incomprehensible Chain of Causes, on which all Events have their undoubted Dependence.«²⁰⁷

Auch der Umstand, dass der Gefährdung nicht »unarm'd, without joyning, and mutual Assistance«²⁰⁸ dauerhaft begegnet werden kann, kann keinen *unmittelbaren* Beitrag leisten – doch sowohl die Familien als auch die soeben genannte Gefährdung führen die einzelnen, auf Grundlage der *self-love* und des *self-liking* leidenschaftlich und egoistisch handelnden Menschen zu ersten »ungeordneten« Gruppen zusammen. Wie bedeutsam dieser Umstand ist, lässt sich leicht an Mandevilles Überzeugung erkennen: »*Fabricando fabri fimus*. Men become sociable, by living together in Society.«²⁰⁹ Dabei spielen die benannten Urformen der Arbeitsteilung eine besondere Rolle, insofern der hieraus resultierende Nutzen unmittelbar einsichtig und die natürliche Neigung des Menschen zur Imitation erstmalig, wenn auch nur kurzzeitig, ihrer Wirksamkeit entledigt ist.

»[Cleo.] Man, as I have hinted before, naturally loves to imitate what he sees others do, which is the reason that savage People all do the same thing: This hinders them from meliorating their Condition, though they are always wishing for it: But if one

204 FB II, *Fifth Dialogue*, 204.

205 FB II, *Fifth Dialogue*, 205. Es sei aus historischer Perspektive darauf verwiesen, dass »Familienverbände« für die Struktur der Gesellschaft in England bereits im Mittelalter eine weitaus geringere Bedeutung hatten, als dies für den Kontinent galt. Sie können nicht als Synonym für die wichtigen *communities* gelten. Diese Bemerkung ist durchaus relevant, denn »[n]ichts wäre daher falscher, als die *communities* des mittelalterlichen (und frühneuzeitlichen) Englands im Sinne des deutschen Soziologen Ferdinand Tönnies als intime »Gemeinschaften« zu betrachten und sie mit den anonymen Sozialbeziehungen der modernen »Gesellschaft« zu kontrastieren.« (Eisenberg (2009), 44)

206 FB II, *Fifth Dialogue*, 230.

207 FB II, *Fifth Dialogue*, 239.

208 FB II, *Fifth Dialogue*, 239.

209 FB II, *Fourth Dialogue*, 189.

will wholly apply himself to the making of Bows and Arrows, whilst another provides Food, a third builds Huts, a fourth makes Garments, and a fifth Utensils, they [...] become useful to one another«. ²¹⁰

Es zeigen sich hierbei zwei Momente, welche die Kontinuität der Arbeitsteilung sichern. Erstens können sich in situativ bedingten, existentiell notwendigen Kooperationen Erfolge einstellen, welche einen fortgesetzten Nutzen für jeden Einzelnen nach sich ziehen. Sofern dieser Gewinn nach mehrmaliger Wiederholung (wie unter 2.1.1 und 2.1.2 dargelegt) zu einer ›interessierten‹ Verknüpfung führen, so können, zweitens, arbeitsteilige Verhaltensweisen als den andauernden grundlegenden Antrieben korrespondierend erkannt werden, d.h. der Impuls zu den entsprechenden Kooperationen erlangt eine gewisse Unabhängigkeit von kurzfristigen, zufälligen und äußeren Ereignissen. Dieses Element betont etwa Adam Ferguson in seinem *Essay on the History of Civil Society*, denn, »while other passions only operate occasionally, the interested find the object of their ordinary cares; their motive to the practice of mechanic and commercial arts;«²¹¹ Wenngleich für Mandeville die leidenschaftliche Basis der Arbeitsteilung bedeutet, dass sie Konflikte nicht vermeiden kann, sondern das Vorhandensein eines akuten stärkeren Impulses unvermeidbar dazu führen muss, dass das im Sinne der Kooperation geordnete Verhalten endet, so bringen jene Formen der Zusammenarbeit doch eine neue Stufe jenes sozialen Zusammenlebens hervor, in welchem der Mensch gesellschaftsfähig wird.

Um Mandevilles Aussagen zur Entstehung kultureller, sozialer und letztlich politischer Ordnungen zu erfassen, bedarf es einer näheren Betrachtung von *The Grumbling Hive: Or, Knaves turn'd Honest*²¹², der 1705 anonym erschienenen Fabel, welche den Ausgangstext der *Fable of the Bees* mit all ihren Erweiterungen und Ergänzungen darstellt. Wenngleich angesichts des Umfangs der *Bienenfabel* der Eindruck entstehen kann, jene Dichtung »was only contriv'd to introduce the Remarks«²¹³, so besteht Mandeville doch darauf, dass alle Teile des Werks, »the rambling Digressions«²¹⁴, umgekehrt als »some Explanatory Remarks«²¹⁵ zu erachten sind. Die im Titel bezeichnete evolutionäre Entwicklung der Ordnungsstrukturen ist hier wie andernorts jedoch nicht unmittelbar dargelegt. Greift Mandeville an anderen Stellen methodisch auf eine ›mutmaßliche Geschichte‹, auf eine funktionalistische Erklärung oder die Veranschaulichung

210 FB II, *Sixth Dialogue*, 284. Die vorliegende Arbeit will an dieser Stelle weder für Mandeville noch im Allgemeinen behaupten, dass die Imitation qua *emulsion* nicht von entscheidender Bedeutung für die Bildung der Gesellschaft ist.

211 Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*, 17.

212 Mandeville, *The Grumbling Hive*. Eine noch im selben Jahr erschienene Raubkopie der Fabel belegt, dass Mandevilles Unternehmen bereits mit der ersten zugehörigen Veröffentlichung ein Echo fand: Mandeville, *The Grumbling Hive* [o.O.] [BL shelfmark 11631.f.62].

213 FB I, *Preface*, 9.

214 FB I, *Preface*, 10.

215 FB I, *Preface*, 9.

phylogenetischer Vorgänge anhand ontogenetischer Beispiele zurück²¹⁶, so bedient er sich hier einer Verfallsgeschichte im Rahmen einer Dekonstruktion der Ordnungszusammenhänge. Unabhängig von einer – im Auftrag der Satire – moralisierenden Begrifflichkeit zeigt *The Grumbling Hive* einen ökonomisch wie wissenschaftlich, militärisch wie politisch fortschrittlichen Bienenstock:

»A Spacious Hive well stockt with Bees,
That liv'd in Luxury and Ease;
And yet as fam'd for Laws and Arms,
As yielding large and early Swarms;
Was counted the great Nursery
Of Sciences and Industry.
No Bees had better Government,
More Fickleness, or less Content.«²¹⁷

Eine der offensichtlichen Grundlagen des in dieser Form festgestellten Erfolges ist die Geschäftigkeit bzw. der große Umfang an Arbeiten und Tätigkeiten, welche dem Bienenstock Leben einhauchen:

»Millions endeavouring to supply
Each other's Lust and Vanity; [...]
They furnish'd half the Universe;
Yet had more Work than Labourers.«²¹⁸

Im Folgenden werden einige, z.T. hoch spezialisierte Berufsgruppen genannt, welche die weitreichende Vertiefung und umfassende Wirksamkeit der Arbeitsteilung widerspiegeln können. Allem voran werden Anwälte, Ärzte, Priester, Soldaten, Politiker, Händler und Richter als Beispiele behandelt.²¹⁹ Für den zeitgenössischen Leser ist der Bienenstaat bereits anhand der Zustandsbeschreibung »immediately recognisable as post-Revolution England«.²²⁰ Doch scheint die Wahl der Gattung ›Fabel‹ ohnehin selbst als Parodie, betrachtet man etwa die vergleichenden Ausführungen zu Beginn des Textes:

»These Insects liv'd like Men, and all
Our Actions they perform'd in small: [...]
Tho' th' Artful Works, by nimble Slight
Of minute Limbs, 'scap'd Human Sight;
Yet we've no Engines, Labourers,
Ships, Castles, Arms, Artificers,
Craft, Science, Shop, or Instrument,

216 Vgl. etwa FB II, *Third Dialogue*, 128; FB II, *Fifth Dialogue*, 223.

217 FB I, *Grumbling Hive*, 17.

218 FB I, *Grumbling Hive*, 18.

219 Vgl. FB I, *Grumbling Hive*, 20 ff.

220 Speck (1975), 73.

But they had an Equivalent:
Which, since their Language is unknown,
Must be call'd, as we do our own.«²²¹

Im Rahmen dieser – parodistisch ins Extrem verzerrten – Darstellung seiner Gegenwart versucht Mandeville keineswegs, die ambivalenten Momente aufzulösen. Zwar kommen die im Zuge der Arbeitsteilung etablierten Ordnungsmomente immer dann zum Tragen, wenn es einerseits zu zeigen gilt, wie äußerst viele Personen ihr Zusammenleben gestalten können, und andererseits, wie militärische, kommerzielle und wissenschaftliche Erfolge hervorgebracht werden konnten, doch unterlässt Mandeville es nicht, die Probleme der Gesellschaft zugleich zu benennen. Dabei muss nicht nur auf die Darstellung des lasterhaften Verhaltens, also die mangelnde Wahrheitstreue der Anwälte, das Desinteresse der Ärzte an der Genesung ihrer Patienten, die Habgier des Klerus, die geringe Fairness beim Heer, die Heuchelei der Minister, die betrügerischen Machenschaften der Händler und letztlich die Bestechlichkeit der Justiz, geachtet werden.²²² Es muss des Weiteren darauf aufmerksam gemacht werden, aus welcher Perspektive die negative Bewertung erfolgt. Es sind die Bürger jenes Bienenstaates, welche die Zustände kritisieren: »*Good Gods, Had we but Honesty!*«²²³ Die Rufe nach allgemeiner Veränderung werden erst beim persönlichen Misserfolg (*ill success*) laut. Dabei versucht Mandeville von Beginn an, die Diskrepanz zwischen der Motivation, der Zustandsbewertung und dem Wunsch aufzuzeigen. Die Motivation folgt, wie bereits erwähnt, aus der Erfahrung individueller Benachteiligung, beispielsweise da Handschuhe aus Schafleder als solche aus Ziegenleder verkauft wurden.²²⁴ Die daraus entstehende Abwertung bezieht sich aber auf die ganze Gesellschaft: »*The Land must sink*«.²²⁵ Der folgende utopische Wandel des murrenden Bienenstocks zu einem vermeintlich tugendhaften ist deshalb nicht nur im moralischen Sinne äußerst fragwürdig. Der Wunsch nach einer radikalen Eindämmung des Eigeninteresses aus eigenem Interesse ist auch als anthropologische Problemstellung zu erachten. Dementsprechend verwundert es den Leser nur wenig, wenn die durch göttlichen Eingriff tatsächlich herbeigeführte Umkehrung der Verhältnisse von Beginn an keine euphorische Zustimmung erhält.

»BUT, Oh ye Gods! What Consternation,
How vast and sudden was th' Alteration!«²²⁶

221 FB I, *Grumbling Hive*, 18.

222 Vgl. FB I, *Grumbling Hive*, 20 ff.

223 FB I, *Grumbling Hive*, 27.

224 Vgl. FB I, *Grumbling Hive*, 27.

225 FB I, *Grumbling Hive*, 27

226 FB I, *Grumbling Hive*, 28.

In der Folge listet Mandeville den schrittweisen, aber unaufhaltsamen Niedergang der zuvor bereits beschriebenen Berufszweige auf. Das Ausbleiben der als lasterhaft oder gar verbrecherisch beschriebenen Verhaltensweisen, welche im Sinne des Eigeninteresses die Konsequenzen der grundlegenden Antriebe *self-love* und *self-liking* darstellten, führt zu einem abrupten Ende der fortgeschrittenen und weitverzweigten Arbeitsteilung. Als ein Beispiel hierfür kann die Mode stehen, welche es dem *self-liking* entsprechend ermöglichte, seinen sozialen Rang in Relation zu den anderen zu bestimmen.

»The slight and fickle Age is past;
And Clothes, as well as Fashions, last.
Weavers, that join'd rich Silk with Plate,
And all the Trades subordinate,
Are gone.«²²⁷

Letztlich ist der Bienenstock in seiner gesamten wirtschaftlichen und militärischen Leistung derart geschwächt, dass nur noch eine sehr geringe Bevölkerungszahl überhaupt ernährt und gegen äußere Feinde geschützt werden kann.²²⁸ Das Fazit Mandevilles in der Moral der Fabel ist zwar – wenig verwunderlich – erneut in moralische Begriffe gefasst, »*Bare Virtue can't make Nations live*«²²⁹, doch sollte unmittelbar einsichtig sein, dass das die gesellschaftspolitische Ordnung stiftende Moment nicht in der Amoral, sondern in der Natur des Menschen gründet. Es sind die durch die Arbeitsteilung hervorgebrachten Ordnungszusammenhänge, in welchen das durch die grundlegenden Antriebe motivierte menschliche Tun erste gesellschaftliche Strukturen schafft und welche fortgesetzt ihre Basis bilden.

Mit dem Prinzip der Arbeitsteilung ist der Blick auf eine bedeutende Dimension in Mandevilles politischer Theorie eröffnet. Zur Untersuchung, unter welchen Umständen die Arbeitsteilung ihre weitreichenden Einflüsse entfaltet, wird im Folgenden auf das Verhältnis von Luxus und *self-liking* eingegangen werden. Der ›Luxus‹, als Zentralbegriff im Werk Mandevilles, soll an dieser Stelle nicht in aller Tiefe erörtert werden; es gilt lediglich festzuhalten, dass dieser in einer äußerst strengen Definition bereits den Menschen im ›Naturzustand‹ betrifft, sofern selbst »*naked Savages [...] added something to what once sufficed them*;²³⁰ Würden lediglich unbedingt zum Leben notwendige Taten vollbracht werden, ist der Arbeitsteilung kein größerer Spielraum gegeben, wie sich dies etwa im Fall der außerordentlichen Betonung der, das Leben beinahe aller maß-

227 FB I, *Grumbling Hive*, 34.

228 Vgl. FB I, *Grumbling Hive*, 35.

229 FB I, *Grumbling Hive*, 37.

230 FB I, *Remark L*, 107.

geblich bestimmenden, landwirtschaftlichen Tätigkeit auf Morus' ›Utopia‹ erweist.²³¹ Da dieser Text auch mit Blick auf die Gattung der Utopie von Belang ist, soll er zur Veranschaulichung kurz Beachtung finden.

Morus erblickt im Mangel der das Überleben sichernden Güter ein entscheidendes, destruktives Element, welchem sich jede menschliche Gemeinschaft gegenüber sieht: »Begierig und räuberisch macht ja alle Lebewesen nur die Furcht vor Entbehrung«.²³² Es muss folglich als Kernaufgabe des Staates angesehen werden, materielle Güter bereitzustellen, sowie die Versorgung glaubhaft und auf Dauer zu sichern. Dabei scheint Morus in erster Linie davon auszugehen, dass die im Zitat genannten, zerstörerischen Triebe des Menschen bereits dadurch erstickt werden können, dass die *lebensnotwendigen* Güter zur Verfügung gestellt werden. Doch nicht nur aus diesem Grund lässt Morus die Bewohner Utopias lediglich »lebensnotwendiges Gewerbe betreiben.«²³³ Hinter seiner das Werk durchziehenden Ablehnung jeglicher Luxusgüter verbirgt sich vielmehr das Bewusstsein, dass die offensichtliche Wertschätzung von materiellen Gütern durch andere Personen einen – zumindest fiktiven – Wert generieren kann. In diesem Sinne kann Ungleichheit in der Verteilung von Gütern, auch wenn alle von existentieller Not befreit sind, ›räuberische und begierige‹ Absichten wecken. Obgleich dies innerhalb des Textes nicht explizit in dieser Form ausgesagt wird, ist es doch insbesondere mit Blick auf die Behandlung des Goldes präsent. Die Ablehnung des Volkes gegen jenes gründet keineswegs schlicht auf natürlicher oder vernünftiger Einsicht, sondern ist durch einen Kunstgriff der Regierenden gesichert. Um die Anziehungskraft des Goldes auszuschalten, wird jenes absichtlich nur für negativ assoziierte Gegenstände, etwa für »Nachtgeschirre« oder »Fußfesseln«²³⁴, verwendet.

Für Mandevilles Anti-Utopie in *The Grumbling Hive* und die gesamten *Fable of the Bees* ist es jedoch vorerst irrelevant, ob die hier bezeichneten Luxusgüter positive oder negative Auswirkungen auf die soziale Ordnung haben. Schließlich legte er seiner politischen Philosophie dieselbe Aufgabe zugrunde wie seiner Anthropologie, d.i. zu zeigen, wie es ist, nicht, wie es sein soll.²³⁵ Angesichts der Entwicklung der wirtschaftlichen Sektoren, dem um 1700 spürbaren Anwachsen des Segments der Dienstleistungen sowie der im 18. Jh. sich bereits abzeichnenden Industrialisierung, nimmt Mandeville folgerichtig auf ein Phänomen Bezug, welches die Gesellschaft wie kaum ein anderes in den folgenden zwei Jahrhun-

231 Mit Blick auf einen deutschen Autor des 16. Jh., welcher im Folgenden noch des Öfteren in ideengeschichtlicher Perspektive mit Mandeville in Verbindung gesetzt werden wird, sei an dieser Stelle jedoch angemerkt, dass auch die Landwirtschaft in neuzeitlicher Form eine vertiefte Arbeitsteilung voraussetzt. Denn allein der Ackerbauer benötigt Zimmerleute, Schmiede, Eisengießer, Bergleute, Weber, &c. (Vgl. Frönsperger, Von dem Lob deß Eigen Nutzen, f. 27^r f.)

232 Morus, Utopia, 60.

233 Ibid., 56.

234 Morus, Utopia, 66.

235 Vgl. FB I, Introduction, 39.

derten ebenso radikal wie umfassend verändern wird. Inwiefern die quantitativen Erfolge der Arbeitsteilung unmittelbar mit der Luxusthematik zusammenhängen, sei im Folgenden gezeigt. In der Terminologie Mandevilles spielt vor allem die Aktivierung des *self-liking* eine entscheidende Rolle. Zwar ist dieses ein konstitutives Element der menschlichen Natur, doch entfaltet es seine Wirkungsbreite in sozialer Hinsicht erst unter den Bedingungen eines fortschreitenden, arbeitsteiligen Zusammenlebens.

»[Cleo.] Man himself in a savage State, feeding on Nuts and Acorns, and destitute of all outwards Ornaments, would have infinitely less Temptation, as well as Opportunity, of shewing this Liking of himself, than he has when civiliz'd;«²³⁶

Dass die Multiplikation der Begehren unter diesen Lebensumständen einsetzt, ist z.T. unmittelbar einsichtig. Schließlich bezieht sich das *self-liking* explizit auf eine vergleichende Positionierung gegenüber anderen. Hierin erkennt Mandeville jedoch zugleich eine maßgebliche Funktion der Einschränkung, die sich am deutlichsten gegenüber Hobbes formulieren lässt. Letzterer erkennt in jener dem *self-liking* korrespondierenden Wertbestimmung unmittelbar »a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death.«²³⁷ Zwar erblickt auch Mandeville im Verhalten der Menschen »the love of Dominion and that usurping Temper all Mankind are born with«²³⁸, doch sieht er dies stets durch deren »restless Endeavour to make themselves easy«²³⁹ eingeschränkt. In diesem Sinne kann im Ergebnis mit Machiavelli festgehalten werden, dass »nur ein geringer Teil des Volkes die Freiheit will, um zu befehlen, aber die überwiegende Mehrzahl, um sicher zu leben.«²⁴⁰ Des Weiteren geht nach Mandeville die individuelle Überbewertung mit der Unsicherheit ihrer eigenen Maßstäbe einher, sodass in letzter Instanz eine Interdependenz bestehen bleibt. Man erinnere etwa die zuvor zitierte Aussage Cleomenes zu jenem

»Instinct, by which every Individual values itself above its real Worth; this in us, I mean, in Man, seems to be accompany'd with a Difference, arising from a Consciousness, or at least a Apprehension, that we do over-value ourselves: It is this that makes us so fond of the Approbation, Liking and Assent of others;«²⁴¹

Doch auch erklärte Kritiker des im *self-liking* resp. in der *amour propre* gründenden zivilisatorischen Fortschritts kommen nicht umhin, die Wirkungsmacht jenes Impulses zur Distinktion anzuerkennen. Ein eindrückliches Zeugnis hiervon legt etwa Rousseau in seinem *Zweiten Diskurs* ab.

236 FB II, *Third Dialogue*, 132.

237 Hobbes, *Leviathan*, 85 f.

238 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 281; vgl. auch FB II, *Fifth Dialogue*, 204.

239 FB II, *Third Dialogue*, 139.

240 Machiavelli, *Discorsi*, 69; [ital. Orig.] Machiavelli, *Discorsi* (it.), 242.

241 FB II, *Third Dialogue*, 130. Zu dieser Einschätzung, wie Übermaß an Selbstachtung und Mangel an Selbstvertrauen zur Notwendigkeit von Anerkennung führen, s. zudem die hier zugrunde gelegte Interpretation bei Schrader (1984), 56.

»Ich würde darauf aufmerksam machen, wie sehr jenes universelle Verlangen nach Reputation, Ehren und Auszeichnungen [désir universel de réputation, d'honneurs, et de préférences], das uns alle verzehrt, die Talente und die Kräfte übt und vergleicht; wie sehr es die Leidenschaften anstachelt und vervielfacht [...]. Ich würde zeigen, daß wir diesem Eifer, von sich reden zu machen, dieser Raserei, sich zu unterscheiden [fureur de se distinguer], die uns beinahe immer außerhalb unserer selbst hält, verdanken, was es an Bestem und was es an Schlechtestem unter den Menschen gibt: unsere Tugenden und unsere Laster, unsere Wissenschaften und unsere Irrtümer, unsere Eroberer und unsere Philosophen, das heißt eine Menge schlechter Dinge gegenüber einer geringen Zahl guter.«²⁴²

Die in dieser Passage anklingende Problematik des Verhältnisses von *homme* und *citoyen* führte in der Rousseau-Forschung zum selben Ergebnis wie hinsichtlich der Interpretation Mandevilles. Die harte, moralisch formulierte Gegenüberstellung des guten Menschen und des verkommenen Bürgers, eines ersehnten Naturzustands und einer korruptierten Gesellschaft hallt noch immer nach, wenngleich in der neueren Forschung die Dichotomie von *homme* und *citoyen* aufgelöst und das Wirken der *amour propre* auch im Positiven anerkannt wird.²⁴³ Die Präsentation der beiden Konzepte als alternativlose Widersacher findet sich auch Mandeville betreffend bis heute. Kyle Scott etwa formuliert die Frage in einem 2009 erschienen Aufsatz folgendermaßen:

»The primary concern for Mandeville is whether, in a commercial society, an individual can be a good person and a good citizen. The answer he reaches is that one cannot be a good person and a good citizen, because to be a good citizen in a commercial society, one must act on private vice, thus necessarily taking individual virtue out of one's individual actions.«²⁴⁴

Unabhängig davon jedoch, ob man betont, dass sich Mandeville und Rousseau hinsichtlich der Beschreibung des Naturzustands in weiten Teilen ähnlich sind, oder den Unterschied ihrer Koordination von Moral und Gesellschaftszustand fokussiert²⁴⁵, so geben doch die Werke beider Autoren – in gänzlich verschiedenem Tonfall und anderen Zwecken verschrieben – einem Phänomen Ausdruck, welches im Paradox von materieller Progression und regressiver Nostalgie der kommerziellen Gesellschaft zu fassen ist.²⁴⁶

242 Rousseau, Diskurs über die Ungleichheit, 257; [frz. Orig.] Rousseau, Discours sur l'inégalité, 189. Zur Wendung ›fureur de se distinguer‹, welche bei genauerer Betrachtung Mandevilles Auffassung des *self-liking* – in einigen seiner vielfältigen Aspekten – sehr nahe zu kommen scheint, vgl. Hope Mason (1997), insb. 45.

243 Vgl. etwa die einführenden Worte in Neuhouser (2008), 2. Einen eigenständigen Ansatz und einen Überblick über die derzeitigen Tendenzen zum Thema ›*homme* vs. *citoyen*‹ in der Rousseau-Forschung bietet Lex (2012).

244 K. Scott (2009), 370. Zur selben Gegenüberstellung gelangte auch Jack (1978), 124.

245 Vgl. die Herangehensweisen Jacks im zuvor genannten Aufsatz (Jack (1978), 123 f.), resp. Jack (1976), 372.

246 »[F]or commercial peoples, addicted to the benefits of material progress, there was no escape from the moral demands of modernity, one of whose baleful symptoms was a regressive nostalgia for the vanished simplicities of a supposedly halcyon, virtuous, past.« (Hundert (1994), 115)

Es lohnt sich an dieser Stelle jedoch einzuhalten. Denn wenngleich die Gegenüberstellung von Mensch und Bürger auch bei Mandeville in einigen Passagen zu finden ist²⁴⁷, so gilt für ihn (wie für Rousseau), dass er in besonderem Maße an jener Entwicklung interessiert ist, welche zwischen beiden Polen liegt. In welcher Art und Weise das durch das *self-liking* motivierte Handeln zu jener Entwicklung beitragen kann, wurde in einem ersten Schritt bereits deutlich gemacht. Es soll nun analysiert werden, inwiefern es innerhalb jener Entwicklung diese noch beschleunigen kann. Erneut zwingt sich hier der Vergleich mit Hume auf. Hat nach Letzterem bereits der ›natürliche‹ Mensch »numberless wants and necessities, with which she [nature] has loaded him«²⁴⁸, so gelangt dieses Element der menschlichen Natur doch erst unter den Bedingungen der fortschreitenden Vergesellschaftung zu seiner vollen Entfaltung und Wirkungsmacht.

»By society all his infirmities are compensated; and tho' in that situation his wants multiply every moment upon him, yet his abilities are still more augmented, and leave him in every respect more satisfy'd and happy, than 'tis possible for him, in his savage and solitary condition, ever to become.«²⁴⁹

Dabei stützt sich Hume – so könnte und möchte man meinen – auf Mandevilles Einsichten in eine evolutionär voranschreitende technische Entwicklung, sofern er unmittelbar auf die notwendige Proportionalität der Begehren und Fertigkeiten (*abilities*) verweist. Dieses Verhältnis findet sich nicht lediglich im Bereich der existenziellen Bedürfnisse. Im Rahmen dieser ließe sich die Ausformung technischer Fähigkeiten als Reaktion auf den andauernden und akuten Notstand des ›Mängelwesens Mensch‹ zeigen; doch weder Hume noch Mandeville interessieren sich für diesen (zweifelhaften) Umstand. Im Prozess der fortschreitenden Vergesellschaftung zeigt sich eine Verschränkung von neuen Bedürfnissen und Fertigkeiten. Erst durch die evolutionäre und kreative Schaffung neuer Produkte²⁵⁰ wird das Begehren erweckt, diese ›Luxusgüter‹ zu besitzen. Umgekehrt gilt jedoch, dass erst durch jene Begehren die Motivation entsteht, Produkte zu entwickeln.

Würde Mandeville in seiner anthropologischen Grundlegung lediglich vom ›Mängelwesen Mensch‹ ausgehen, lediglich auf die *self-love* qua Selbsterhaltungstrieb eines existenziell bedürftigen Wesens reflektieren, so bliebe der eben dargelegte Mechanismus unerklärbar. Insbesondere würde das hierin enthaltene *kreative Moment* nicht gezeigt werden können. Sollte der Mensch ausschließlich auf die Erhaltung seiner selbst bedacht sein, so würde die Hervorbringung neuer

247 So etwa in der Moral zu *The Grumbling Hive*, vgl. FB I, *The Grumbling Hive*, 36 f.

248 Hume, *Human Nature*, 311.

249 Hume, *Human Nature*, 312.

250 Es gilt den Begriff des Produktes an dieser Stelle möglichst weit zu fassen. Er ist eher dadurch zu erschließen, dass etwas angeboten wird, als dadurch, was angeboten wird; dies können sowohl materielle wie geistige Güter, handfeste Gegenstände wie Dienstleistungen sein.

Produkte, welche keinen unmittelbaren Einfluss auf diese haben, kein Interesse wecken können. Und selbstverständlich würde das vollständige Fehlen einer Nachfrage wenig Anreiz bieten, kreativ oder gar planmäßig an die Entwicklung neuer Produkte zu gehen.

»[Cleo.] Which way shall I persuade a Man to serve me, when the Service, I can re-pay him in, is such as he does not want or care for? [...] Nothing can be dear, of which there is great Plenty, how beneficial soever it may be to Man; and Scarcity enhances the Price of Things much oftener than the Usefulness of them. Hence it is evident why those Arts and Sciences will always be the most lucrative that cannot be attain'd to, but in great length of Time, by tedious Study and close Application; or else require a particular Genius, not often to be met with.«²⁵¹

In Falle des lediglich existentiell bedürftigen Lebewesens würde nicht nur ein – in diesem Moment nicht intendierter – Gewinn für die evolutionäre Fortentwicklung fortfallen. Wie das Zitat von Hume deutlich machen sollte, würde auch die Ausformung neuer Techniken und Fertigkeiten ausbleiben²⁵², deren Wert nicht am Nutzen des Produkts zu messen ist, sondern, mit Blick auf die Person, in der Entdeckung der eigenen Potentiale, der Ausbildung der persönlichen Begabungen und mithin in der Bildung²⁵³ des Individuums. Welch weitreichende Verknüpfungen jene ökonomischen Strukturen ausformen und inwieweit jene bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts eine globale Ordnung vorstellen können, zeigt Mandeville am Beispiel eines roten Tuchs, anhand der Vielzahl der Händler und Handwerker, der Werkzeuge und Rohstoffe aus Europa, Sibirien, Indien oder der Karibik, die für seine Herstellung vonnöten sind.²⁵⁴ Zu beachten ist dabei, dass Mandeville im ersten Teil der *Fable of the Bees* derartige Zusammenhänge meist hinsichtlich ihres moralisch zweifelhaften Status präsentiert, etwa wenn er festhält, »that we stand in need of the Plagues and Monsters I named to have all the Variety of Labour perform'd«. ²⁵⁵ Im zweiten Teil jedoch findet keine derartige, unmittelbare Verknüpfung von auf Luxuskonsum gründender Arbeitsteilung und Lasterhaftigkeit mehr statt.²⁵⁶

251 FB II, *Sixth Dialogue*, 349 f.

252 Zur selben Ansicht bei Mandeville, vgl. FB II, *Sixth Dialogue*, 284.

253 Mit dem Terminus »Bildung« soll an dieser Stelle bewusstermaßen die ganze Tiefe des humanistischen Begriffs eingebracht werden. Mandevilles »Bildungskritik« (wie unter 5.1.3 gezeigt wird) bezieht sich auf das spezifische Phänomen des »low Learning«. (FB I, *Charity and Charity-Schools*, 320)

254 Vgl. FB I, *Nature of Society*, 356 ff.

255 FB I, *Nature of Society*, 355. Vgl. die Ausführungen zum Thema »Tabak«, *ibid.*, 359.

256 Hundert (1994), 195.

2.2.2 Die Emanzipation der Koordination

Das entscheidende ordnungstheoretische Moment liegt in der Reziprozität der Abhängigkeiten, welche durch die Arbeitsteilung hervorgebracht wurden. »The reciprocal Services which all Men pay to one another, are the Foundation of the Society.«²⁵⁷ Diese Textstelle aus der *Anmerkung R* kann als zentrale These Mandevilles verstanden werden. Doch auch der Weg hin zu jener Interdependenz führt – vorerst erstaunlich – über den Weg des Luxus, d.h. sie erlangt ihre ordnenden Strukturen erst in einer Welt der existentiell nicht notwendigen Güter. Auch wenn die Motivation zur Arbeitsteilung aus der Selbstliebe entspringt, sofern das Individuum lernt »to construe his Servitude to his own Advantage«²⁵⁸, folgt hieraus nicht unmittelbar eine wechselseitige Abhängigkeit.²⁵⁹ Diese verfestigt sich jedoch im Zuge der zunehmenden Spezialisierung auf Grundlage des *self-liking*, welches hierbei eine doppelte Rolle spielt. Es ist zum einen Ausgangspunkt für »the awareness of self-interested men, who work in a division of labor, that they need others to satisfy their desire for economic goods and must, therefore, act accordingly.«²⁶⁰ Zum anderen ist es paradoxer Weise gerade die Entfernung vom bloß ›lebensnotwendigen Gewerbe‹, wie es *Utopia* dominierte, welche die Abhängigkeit auf ein existentielles Niveau hebt. Denn in der Distanzierung von einer autarken Lebensweise fügt sich der Einzelne in einen (präpolitischen) Körper ein, dessen koordinierte Gesamtfunktion zu einem notwendigen Moment seiner Selbsterhaltung wird.

Die bislang vorgestellte Ordnung der Kooperation ist nun hinsichtlich der möglichen bzw. notwendigen Formen der Koordination zu betrachten. Insbesondere muss analysiert werden, inwiefern die Ausformung politischer Positionen und Institutionen im Rahmen der durch Mandeville präsentierten ›mutmaßlichen Geschichte‹ als eine Emanzipation der Koordination von der Kooperation verstanden werden kann. Aus dem bisher Gesagten sollte einsichtig geworden sein, dass Mandeville keineswegs anstrebt, die Notwendigkeit einer vernünftig regulieren-

257 FB I, *Remark R*, 221. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit kann die reichhaltige ethnologische Literatur zum Thema der Entstehung der Gesellschaften kaum berücksichtigt werden. Zumindest an dieser Stelle sei jedoch darauf verwiesen, dass in jener Forschung der Terminus ›Reziprozität‹ von entscheidender Bedeutung für frühe Gesellschaftsformen ist. Dies gilt insbesondere mit Blick auf das ›Teilen nach Aufforderung‹ der ›Jäger und Sammler‹: »Ethically based demand sharing is called generalized reciprocity.« (J. Rousseau (2006), 42) Für einen Einblick in die ethnologischen Auseinandersetzung mit dem Sujet eignet sich etwa der Artikel Petersons, in dem das Konzept des ›demand sharing‹, welches jenem des – auch in der Ethnologie oftmals allzu sehr betonten – altruistischen Austauschs entgegengesetzt wird, in die Forschung eingeführt wurde; s. Peterson (1993). Zur allgemeinen Nähe der Position Mandevilles (und anderer) zur ›social anthropology‹ vgl. das Urteil Hayeks in Hayek (1964/65), 4.

258 FB II, *Fourth Dialogue*, 184.

259 Man denke an die berühmten Ausführungen zur Entstehung der Ungleichheit zwischen Landwirt und Schmied bei Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit*, 205 (174).

260 Horne (1981), 557.

den und planenden Instanz aus den arbeitsteiligen Ordnungsstrukturen abzuleiten – war es ihm doch gerade daran gelegen, deren Hervorbringung unter den Konditionen selbstisch und impulsiv handelnder Personen zu zeigen. Die regulativen Elemente waren dabei im direkten Austausch der verschiedenen Produkte unmittelbar wirksam. Ein Tauschhandel zwischen zwei Parteien kommt dann zustande, wenn diesen beide – etwa Landwirt und Schmied – im Augenblick des Geschäfts zu ihrem eigenen Nutzen sehen. Mandeville würde nun keineswegs bestreiten, dass es hierbei, im Sinne Rousseaus, zu Ungleichheiten kommen kann. Auch ist die Reziprozität der Abhängigkeiten zwar nicht akzidentiell, doch kontingent. Dies bedeutet, insbesondere in der Frühphase der Arbeitsteilung, dass der Einzelne nicht zwangsläufig ein für nützlich erachtetes Produkt anzubieten hat und so eventuell scheitern wird. Mandeville ist nicht darauf erpicht, die normative Forderung nach einer notwendigen Integration aller in die Ordnungsstruktur aufzuweisen. Sein Anliegen ist es vielmehr, jene Gesetzmäßigkeiten des evolutionären Prozesses sichtbar zu machen, welche die Selektion und Verfestigung gewisser Verhaltensweisen, Produktionsformen &c. erklären. Dennoch sind, wie im Folgenden gezeigt wird, auch im Konzept Mandevilles die Momente der Kooperation mit solchen der Koordination eng verknüpft. Die Eigenständigkeit der Ordnungsinstanzen ist in diesem Zusammenhang als Perspektivierung zu erachten, sie erfährt neue Möglichkeiten und muss letztlich auch auf hervorgebrachte Notwendigkeiten reagieren.

Zu Beginn lässt sich festhalten, dass bereits zuvor erbrachte koordinierte Zusammenarbeiten, insbesondere in der Abwehr äußerer und innerer Feinde, in einer zunehmend beständigen Form auftreten. War es jenen Personen, welchen ihre dem *self-liking* korrespondierenden Bestrebungen vorrangig in Machtkategorien erfüllbar schienen, zuvor nur zeitlich begrenzt, d.h. im Angesicht akuter Gefahren oder zufälliger Umstände, möglich, eine Führungsrolle zu übernehmen, so scheint sich dies unter den Bedingungen der arbeitsteiligen Gemeinschaft zu verändern. So könnte etwa die Spezialisierung der Mitglieder der Gemeinschaft dazu führen, dass jene zunehmend ungeeignet sind, als ›Kämpfer‹ zu fungieren.²⁶¹ Und auch das permanente Vorhandensein schützenswerter Produkte, landwirtschaftlicher Flächen oder von Nutztieren könnte eine fortgesetzte Organisation der Verteidigung nach außen befeuern. Mandeville beachtet diesen Punkt im ersten Teil der *Bienenfabel* kaum – wohingegen er ihn im zweiten Teil als entscheidenden Schritt hin zur politischen Gesellschaft präsentiert, als »the first Motive, that would make Men combine in one Interest«.²⁶² Noch größeres Gewicht misst er der Problematik der inneren Gefährdung bei, »the Danger Men

261 Die ›Verweichlichung‹ in der Zivilisation wird in der Untersuchung der Ökonomie Beachtung finden – sie sei an dieser Stelle jedoch als implizite Problematik erwähnt.

262 FB II, *Fifth Dialogue*, 233, *eigene Hervorhebung*. Entscheidend für diese Auslegung ist, wie hervorgehoben, dass es sich um *einen* alle Individuen einenden Zweck handelt, welcher den Zusammenschluss motiviert und damit eine bewusste Koordinationsleistung verlangt.

are in from one another: for which we are beholden to that stanch Principle of Pride and Ambition, that all Men are born with.«²⁶³ Es sind die Kurzsichtigkeit der Akteure und das Fundament der Leidenschaften, welche die Ordnung der Arbeitsteilung dadurch gefährden, dass einzelne Individuen durch akut stärkere Impulse stets dazu getrieben werden können, die Kooperation einseitig und zu ihrem, wenn auch nur kurzfristigen, eigenen Gewinn zu beenden. Eben dieses Merkmal der Natur des Menschen gibt den Anlass zu ersten gesellschaftlichen Normen, welche durch ambitionierte Persönlichkeiten vorangebracht werden und den in seinen Leidenschaften unberechenbaren natürlichen Menschen zu einem »common Enemy«²⁶⁴ stilisieren.

Die hierzu erforderlichen Vorgehensweisen stellt Mandeville im Rahmen der Entstehungsgeschichte des Anstands dar. Dessen Prinzipien werden als präpolitische Mittel dargestellt, welche politisch ambitionierten Personen im Umgang mit dem ›Volk‹ helfen, so dass »the Ambitious might reap the more Benefit from, and govern vast Numbers of them with the greater Ease and Security.«²⁶⁵ Deren Vorgehen wird in mehreren Schritten dargestellt. Erstens müssen jene »the Excellency of our Nature above other Animals«²⁶⁶ herausstellen, d.h. das im Zusammenleben gesteigerte *self-liking* ansprechen. Als herausragendes Merkmal der menschlichen Vollkommenheit wird dabei das Vernunftvermögen²⁶⁷ gepriesen. Sie bleiben jedoch nicht bei der bloßen Differenz von Menschen und anderen Tieren stehen, sondern wenden die Distinktion in einem zweiten Schritt auf die Gesellschaft an: »they divided the whole Species into two Classes, vastly differing from one another:«²⁶⁸ Während die eine Gruppe sich durch Egoismus, dem Streben nach sinnlichen Genüssen und einem nur zu diesem Zweck genutzten Verstand auszeichnet, so gilt für die andere, »the true Representatives of their sublime Species«²⁶⁹, dass sie die Verstandestätigkeit zu ihrem wahren Ziel erhebt. Drittens erfolgt eine normative inhaltliche Bestimmung dieser Verstandesleistung, orientiert an den Begriffen von »Honour and Shame«.²⁷⁰ Unter diesen Voraussetzungen kann diejenige Gruppe, welche sich durch ihr rationales, tugendhaftes Handeln auszeichnet²⁷¹, eine gewisse Sogwirkung ausüben.²⁷² Die

263 FB II, *Sixth Dialogue*, 266.

264 FB II, *Sixth Dialogue*, 267. Die anschließenden Paragraphen geben einen Hinweis darauf, dass der im Folgenden dargelegte Zugang zum Thema im *Enquiry into the Origin of Moral Virtue* kein Konzept einer ›Revolution‹ der menschlichen Gesellschaft präsentiert, sondern als Allegorie einer langwierigen Entwicklung gelesen werden muss.

265 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 47.

266 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 43.

267 D.i. »the Rationality of our Souls«. (FB I, *Origin of Moral Virtue*, 43)

268 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 43.

269 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 44.

270 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 43.

271 Dies gilt unabhängig davon, ob diese Gruppe faktisch Angehörige hat.

272 Der Schlüsselbegriff der ›Emulsion‹ wird im weiteren Verlauf der Arbeit noch eingehender behandelt.

Übrigen werden zumindest dazu bewegt, »Self-denial and Publick-spiritedness«²⁷³ nach außen hin vorzutäuschen. Die Entsprechung im äußeren Verhalten wird zwar grundsätzlich nur durch einen imaginären Lohn honoriert²⁷⁴, doch gelangen Lob und Ehrenbezeugungen zu einer gewissen Realität, sofern sie eine Befriedigung des *self-liking* darstellen.

Es muss beachtet werden, dass jene Anstandsregeln nicht als Gesetze zu betrachten sind. Insbesondere gibt es keinerlei geregeltes Verfahren ihrer Ausgestaltung, welches zugleich festlegen würde, *wer* jene formuliert. Gleichwohl offeriert das Konzept des Anstands charismatischen Führungsfiguren, prinzipiell gültige (jedoch faktisch nicht stets wirksame) Ordnungsstrukturen auf den Weg zu bringen. Dass jene frühen Herrschaftsformen auftreten können, führt unmittelbar zur Frage nach den neuen Möglichkeiten einer eigenständigen Organisationsinstanz. Mandeville stellt fest, dass die vertiefte Arbeitsteilung eine Erleichterung für Frühformen der Regierung darstellt.

»The greater the Variety of Trades and Manufactures, the more operose they are, and the more they are divided in many Branches, the greater Numbers may be contained in a Society without being in one another's way, and the more easily they may be render'd a Rich, Potent and Flourishing People.«²⁷⁵

Grundlage hierfür ist Mandevilles Überzeugung, dass der Mensch (wie andere Tiere auch) nicht durch bloße Gewalt bzw. mithilfe der Furcht regiert werden kann. Die Unterwerfung, welche der Stärkere gegenüber dem Schwächeren, also etwa die Eltern gegenüber den Kindern, erzwingen können, ist, wie zuvor gezeigt, keine Basis einer politischen Gesellschaft.

»[Cleo.] There is great Difference between being submissive, and being governable; [...] to be governable, implies an Endeavour to please, and a Willingness to exert ourselves in behalf of the Person that governs: But Love beginning every where at Home, no Creature can labour for others, and be easy long, whilst Self is wholly out of the Question: Therefore a Creature is then truly governable, when, reconcil'd to Submission, it has learn'd to construe his Servitude to his own Advantage;«²⁷⁶

Mandeville gibt mit der Problemstellung, dass die bloße Unterwerfung keine Grundlage politischer Herrschaft eröffnet, zugleich den Weg an, wie die Regierbarkeit der Bevölkerung vorangebracht werden kann. Der Emanzipation der Koordination von der Kooperation korrespondiert die Erkenntnis, dass die Leistung des Ordnungszusammenhangs von Motivation und Gewinn der zu ordnenden einzelnen Elemente abstrahiert werden kann. Ursprünglich ist nicht

273 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 45.

274 Vgl. FB I, *Origin of Moral Virtue*, 42.

275 FB I, *Nature of Society*, 367. Diese – kaum mehr moralisierend zu verstehende – Position vertritt Mandeville im hier zitierten ersten sowie im zweiten Teil: »[Cleo.] [W]hat is to be admired is, that the larger the Numbers are in a Society, the more extensive they have rendred the Variety of their Desires, and the more operose the Gratification of them is become among them by Custom;« (FB II, *Sixth Dialogue*, 350)

276 FB II, *Fourth Dialogue*, 184.

nur die Motivation zur arbeitsteiligen Ordnung in der *self-love* und dem *self-liking* der einzelnen Akteure begründet. Auch das Ergebnis der Kooperation wurde ausschließlich aus der Perspektive der selbstischen Individuen bewertet, d.h. wenngleich der Austausch zwischen Landwirt und Schmied nur zustande kam, weil beide hiervon profitierten, so wurde der Austausch doch nicht hinsichtlich seines allgemeinen Gewinns bewertet. Jeder Teilnehmer wägt für sich ab, inwiefern seine Situation durch die erfolgte Kooperation bzw. den Tauschhandel verbessert wurde. Die wiederholte und zwanglose Kooperation mit den Anderen kann jedoch zur Erkenntnis führen, dass innerhalb der – zu Beginn sicherlich eng begrenzten – Bereiche arbeitsteiligen Handelns alle für sich profitieren.

Der aus Eigeninteresse handelnde Einzelne kann folglich in jenen Ordnungsstrukturen die Möglichkeit erkennen, gemäß den zuvor dargestellten Anstandsregeln zu handeln und zugleich einen (keineswegs imaginären) Lohn zu empfangen. Dass Gemeinwohl und Eigeninteresse in diesem Fall faktisch zusammenfallen, bedeutet jedoch nicht, dass nun keine Heuchelei mehr im Spiel ist. Die Grundlage der Handlungen wird auch hier falsch dargestellt. Die Aussage, ›für das Gemeinwohl zu arbeiten‹, ist lediglich eine äußere Beschreibung, welche die innere Motivation, ›aus Eigeninteresse zu handeln‹, verschleiern soll. Wenngleich der im Vorigen als Beispiel gewählte Landwirt etwa unverkennbar zum Nutzen der Allgemeinheit beiträgt, so bleibt doch festzustellen, »daß solchs nicht freywillig geschicht, sonder auß einem drang.«²⁷⁷ Das Zitat aus Leonhardt Fronspersgers 1564 erschienenem *Vom Lob deß Eigen Nutzen* wird hier nicht willkürlich wiedergegeben. Der Autor muss als der erste betrachtet werden, welcher im Angesicht neuzeitlicher Handels- und Finanzplätze – gegen Mitte des 16. Jh. also der oberdeutschen Städte mit ihren weitreichenden Verflechtungen²⁷⁸ – die Selbstliebe jenseits moralischer Verurteilung als fundamentales Prinzip ökonomischer Kooperationsformen beschreibt. Dies gilt nicht nur für die Urformen der Arbeitsteilung, sondern fortgesetzt und insbesondere für die modernen, zunehmend globalen Handelsformen.

»Denn welcher Kauffmann ist je uber Meer gefahren, hat sein Leib und Leben gewagt, daß er Specerey oder andere Kauffmannschafft so den Menschen nicht allein zu der Speiß, sonder auch zur gesundheit höchlich dienet, auß India herüber brechte, gemeinem nutz zu gut, wenn jn nicht Eigner nutz oder geiz darzu reitzte.«²⁷⁹

Die gleichen internationalen Handelsunternehmungen wählt auch Mandeville als Beispiel, um zu zeigen, dass der Eigennutz hierbei weit größere Gefahren in Kauf nimmt, als dies durch äußeren Zwang und Gewalt zu erreichen wäre.

277 Fronspurger, Von dem Lob deß Eigen Nutzen, f. 18^r.

278 Vgl. Bürgin (1996), 255 f., 266-268.

279 Fronspurger, Von dem Lob deß Eigen Nutzen, f. 18^v.

»[S]o many Sailors are broiling in the Sun and sweltered with Heat in the *East* and *West* of us, another set of them are freezing in the *North* to fetch Potashes from *Russia*. When we [...] consider the vast Risques and Perils that are run in those Voyages, and that few of them are ever made but at the Expence, not only of the Health and Welfare, but even the Lives of many [...], it is scarce possible to conceive a Tyrant so inhuman and void of Shame, that beholding things in the same View, he should exact such terrible Services from his Innocent Slaves;«²⁸⁰

Die hier zu Tage tretenden Mechanismen kann sich eine politisch ambitionierte Persönlichkeit zu Nutze machen. Dies erfordert primär keine Einflussnahme auf existierende, arbeitsteilige Strukturen. Vielmehr besteht das Vorgehen darin, sich als Koordinator jenseits der die Kooperation motivierenden Einzelinteressen zu positionieren. In dieser Form der Abhebung gewährleistet die Ebene der Koordination die allgemeine, der Einheit der Ordnung entsprechende Perspektive auf die Handlungszusammenhänge und unterbreitet allen Beteiligten das Angebot, an ihrem Fokus auf das Gemeinwohl als Zweck zu partizipieren. Und dieses Angebot bietet dem Einzelnen den Anreiz, zugleich seinen in der Selbstliebe anvisierten Gewinn zu vergrößern und durch die Behauptung des Zwecks des Allgemeinwohls den vom *self-liking* erstrebten ›imaginären Lohn‹ zu erhalten.

Mit den durch die emanzipierte Koordination gewährleisteten Möglichkeiten, die gemeinschaftlichen Verhaltensformen im Sinne des Anstands zu stabilisieren und mithilfe der proklamierten Zwecksetzung des Gemeinwohls mehr Zusammenarbeit zu generieren bzw. bestehende Kooperationen zu vertiefen und auszuweiten, kann die Arbeitsteilung ein vorerst nur quantitativ messbares neues Niveau erreichen. In der Folge ergeben sich jedoch Notwendigkeiten der Koordination, welche deren eigenständigen Status etablieren. In historischer Perspektive ist dieser Schritt bei Mandeville nur ungenügend ausgeführt. Einerseits ist es verständlich, dass Mandeville weitestgehend darauf verzichten will, seine Thesen auf Grundlage einer ›mutmaßlichen Geschichte‹ zu beweisen.²⁸¹ Dennoch unterlässt er es, die Schlussfolgerungen aus seiner Darstellung des Beginns der Entwicklung politischer Gesellschaften zu ziehen. Dabei wäre insbesondere die notwendige Entstehung einer Infrastruktur zu beachten. Die Verteidigung von Produkten und landwirtschaftlichen Flächen gegen äußere Feinde verlangt nach Schutzvorrichtungen, etwa Zäunen, Wällen und Wachen, die arbeitsteilige Produktion von Nahrung nach Lagerstätten und Verteilungs- bzw. Austauschzentren und auch all dem förderliche Einrichtungen wie Bewässerungskanäle oder Transportwege scheinen durch Mandevilles Konzeption

280 FB I, *Nature of Society*, 357. Fronsperger schreibt bezüglich gefährlicher Berufe, etwa hohen politischen und religiösen Ämtern, dass man eine geeignete Person »biß zu end der Welt suchen und jn darzu mit dem Schwert und Kercker dringen, unnd zwingen müssen.« (Fronsperger, Von dem Lob deß Eigen Nutzen, f. 20')

281 Vgl. FB II, *Third Dialogue*, 128. Dass Archäologie, Ethnologie oder Ur- und Frühgeschichte zu Beginn des 18. Jahrhunderts keinen für Mandevilles Theorie relevanten Bezugsrahmen schaffen konnten, bedarf m.E. keiner eingehenden Untersuchung.

nahegelegte Konsequenzen darzustellen. Jedoch finden solcherlei Überlegungen lediglich Eingang in die Metapher des ›politischen Körpers‹. Dies bietet sich mit Blick auf die unzähligen ›Infrastrukturen‹ des biologischen Körpers an.

Wenngleich Mandeville stets auf die kleinsten Elemente des Körpers als Ursprung seiner prozessualen Existenz blickt, so bedeutet dies nicht, dass »hard Bones, strong Muscles and Nerves«²⁸² unnötig wären. In einem frühen Werk, *Æsop Dress'd*, deutet Mandeville die erwähnten Funktionen anhand des Magens, der die politischen Institutionen repräsentiert. In der Fabel *The Hands, and Feet, and Belly*²⁸³ führen die Füße und die Hände, als ökonomisch tätige Bürger, die Beschwerde, selbst andauernd zu arbeiten, während sich der Magen lediglich den so erbrachten Ertrag einverleibt.

»The ungrateful Belly is our bane,
Whom with our labour we maintain;
The ill naturedst Rogue, that e'er was fed,
The lazy'st Dog, that lives on Bread.«²⁸⁴

Doch bald nachdem sie beschlossen haben, ihre Leistungen gegenüber dem Magen einzustellen, bemerken sie ihre eigene Abhängigkeit von dessen Leistung, den durch die Kooperation der verschiedensten Körperteile hervorgebrachten Gewinn zusammenzuführen und zu verteilen.

»But soon the Mutineers repent;
The Belly when his stock was spent,
Could not send down the Nourishment,
That's requisite for every part;«²⁸⁵

Mandeville erkennt zwar die Koordinationsleistung der politischen Institutionen an, verkennt aber m.E. die außerordentliche Bedeutung der hierfür notwendigen Einrichtungen und Techniken, welche unter dem Stichpunkt Infrastruktur gefasst wurden. Er verpasst somit die Möglichkeit, in jenen Gegenständen von öffentlichem Belang den Ausgangspunkt der öffentlichen Sache (*res publica*) aufzuzeigen. Dieser Kritikpunkt erschließt sich nicht aus heutiger Perspektive, sondern erhebt sich vielmehr am Umstand, dass Mandeville selbst, in seiner Betonung von Arbeitsteilung, Koordination und technischer Evolution, das Fundament legt, auf welchem die eben benannte These ruht. Demzufolge gelingt es Mandeville erst mit seiner Behandlung der öffentlichen Institution der Gesetze, d.h. in einer gewissen evolutionären Distanz zu den Anfängen der Gesellschaft, in jenen öffentlichen Raum einzudringen.

282 FB I, *Preface*, 3.

283 Mandeville, *Æsop Dress'd*, 10-14.

284 *Ibid.*, 11.

285 *Ibid.*, 12.

2.2.3 Die Entdeckung der Evolution

Diese Problematisierung bildet jedoch zugleich die Base einer maßgeblichen Säule der politischen Philosophie Mandevilles. An mehreren Stellen der Arbeit wurde deutlich, dass Mandeville in besonderem Maße auf die zeitliche Erstreckung der skizzierten Entwicklungen verweist. Das zuvor benannte Konzept einer evolutionären Entstehungsgeschichte politischer Körper wird im Folgenden eingehend betrachtet werden. Den Ausgangspunkt kann dabei die Analyse jener Passage bilden, welche Mandevilles Position gegenüber dem Konstrukt einer ›mutmaßlichen Geschichte‹ zum Ausdruck bringt.

»[Cleo.] When I have a Mind to dive into the Origin of any Maxim or political Invention, for the Use of Society in general, I don't trouble my Head with enquiring after the Time or Country, in which it was first heard of, nor what others have wrote or said about it; but I go directly to the Fountain Head, human Nature itself, and look for the Frailty or Defect in Man, that is remedy'd or supply'd by that Invention: When Things are very obscure, I sometimes make Use of Conjectures to find my Way. [Hor.] Do you argue, or pretend to prove any thing from those Conjectures? [Cleo.] No; I never reason but from the plain Observations which every body may make on Man, the *Phænomena* that appear in the lesser World.«²⁸⁶

In methodischer Hinsicht ist die Textstelle in zweierlei Perspektiven von Interesse. Einerseits unterstreicht sie Mandevilles empirische Herangehensweise. Das mangelnde Wissen um die tatsächliche Geschichte der Menschheit lässt es nicht zu, jene zum Gegenstand der Forschung zu machen. Sofern die Natur des Menschen als beständiges und zugängliches Objekt anerkannt wird, bleibt eine funktionalistische Argumentation im Sinne von Hobbes zu erwarten. Andererseits hebt sie einmal mehr hervor, dass jenes Vorgehen – in der Konzeption einer politischen Theorie und der Planung und Schöpfung des *Leviathan* – mit unüberwindbaren Schwierigkeiten konfrontiert wird. Dem Leser Mandevilles wird nicht entgehen, dass jener insbesondere im hier zitierten zweiten Teil der *Bienenfabel* immer häufiger auf jene historischen Mutmaßungen zurückgreifen muss, immer häufiger erscheinen die Dinge ›very obscure‹. In dieser Form führt die selbstkritische Methodik auf einer Metaebene darauf hin, dass die beobachteten Ordnungsstrukturen das Ergebnis langwieriger historischer Prozesse sind. Andernfalls wäre es kaum zu verstehen, weshalb Mandeville sein ›Sprachrohr‹ Cleomenes wiederholt durch die Nachfragen Horatios in Bedrängnis bringt. In den Worten Cleomenes' wird dabei klar, dass über die bloße zeitliche Erstreckung der Entwicklungen (und nicht erst deren Inhalte) keine klare Aussage getroffen werden kann.

286 FB II, *Third Dialogue*, 128.

»[Hor.] What Time, how many Ages, do you think, it would require to have a well-civiliz'd Nation from such a Savage Pair as yours? [Cleo.] That's very uncertain; and I believe it impossible, to determine any thing about it. From what has been said, it is manifest, that the Family descending from such a Stock, would be crumbled to pieces, re-united, and dispers'd again several times, before the whole or any part of it could be advanced to any degree of Politeness. The best Forms of Government are subject to Revolutions, and a great many things must concur, to keep a Society of Men together, till they become a civiliz'd Nation.«²⁸⁷

Goldsmith nimmt diese Stelle als Anlass, eine weitere Problematik zur Sprache zu bringen, welcher sich Mandeville gegenüber sah. Tatsächlich scheint Mandevilles Konzept Zeitspannen zu suggerieren, welche mit christlichen Überzeugungen hinsichtlich der Geschichte der Menschheit nicht vereinbar sind. Goldsmith bemerkt, dass »[t]his very unwillingness to be precise suggests that he did not think that any estimate he could give would fit into the conventional Christian framework.«²⁸⁸ Die Problematik der Figur Cleomenes' muss dabei in mehrerlei Hinsicht zur Kenntnis genommen werden. Wie soeben gezeigt, unternimmt Mandeville den Versuch, seine Positionen in den Worten Cleomenes' als mit orthodoxen religiösen Anschauungen vereinbar darzulegen. Eine Vielzahl der zeitgenössischen Kritiken, welche nach der erweiterten Ausgabe der *Fable of the Bees* von 1723 publiziert wurden, stammte aus kirchlichen Kreisen.²⁸⁹ Mandevilles Anmerkung, dass er die Verantwortung für sämtliche Aussagen Cleomenes' übernehme, nicht aber für jene Horatios, sollte nicht voreilig dahingehend interpretiert werden, dass Mandeville ausschließlich in der Person Cleomenes' spricht.²⁹⁰ So versucht Cleomenes wiederholt, das Konzept der göttlichen Vorsehung nicht nur als mit Mandevilles im ersten Teil der *Fable of the Bees* entworfenen Theorie der Entstehungsgeschichte der Gesellschaft vereinbar darzustellen²⁹¹, er versucht darüber hinaus, mit dem Verweis auf die Vorsehung die – wie zuvor gezeigt – *notwendigen* historischen Lücken zu schließen:

»[Hor.] Pray, before Men had Arms, what could their Understanding do against Lions, and what hindred wild Beasts from devouring Mankind, as soon as they were born? [Cleo.] Providence.«²⁹²

»[Hor.] But what is it at last, that raises opulent Cities and powerful Nations from the smallest Beginnings? [Cleo.] Providence.«²⁹³

287 FB II, *Sixth Dialogue*, 318.

288 Goldsmith (2001), 74.

289 Vgl. etwa Berkeley, Alciphron; Campbell, Arete-logia; Chandler, Doing Good; Law, Remarks upon The Fable of the Bees.

290 Vgl. FB II, *Preface*, 21 f.; s. hierzu auch Kayes Argumentation, *ibid.*, Anm. 2.

291 Vgl. die Versuche Cleomenes', die Fragen der Theodizee im Sinne der *Fable of the Bees* zu beantworten, FB II, *Fifth Dialogue*, 253 ff.

292 FB II, *Fifth Dialogue*, 236 f.

293 FB II, *Sixth Dialogue*, 320.

Dieses Vorgehen wird von Horatio in letzter Instanz jedoch stets abgelehnt, sofern Cleomenes darauf verfällt, mit dem Konzept der Vorsehung »the harmonious Disposition of the Universe; the Fountain of that incomprehensible Chain of Causes«²⁹⁴ festzustellen. Denn unabhängig davon, ob mit dem Glauben an die Vorsehung der Glaube an »some very wise Ends, which we shall never know«²⁹⁵, einhergeht, bleibt die Kernfrage nach der Entstehungsgeschichte der politischen Gesellschaft in den Augen Horatios in jedem Fall bestehen: »But Providence makes use of Means that are visible; I want to know the Engines it is perform'd with.«²⁹⁶

Erinnert man Mandevilles negativen Ausgangspunkt, welcher in der Fabel vom Löwen und vom Römer präsentiert wurde, so bleibt auch Cleomenes darauf angewiesen, die Entstehung der Gesellschaft evolutionär zu erklären – auf Grundlage der stets »blinden Impulse« und der partiell selbststrukturierenden Ordnungsmomente, welche am Beispiel der Arbeitsteilung entdeckt wurden. Dabei lassen sich durchaus Momente intendierten Planens und Schaffens in Mandevilles Darstellung der Entwicklung politischer Körper ausmachen, wie dies E. J. Hundert bemerkt.²⁹⁷ Doch muss ihm zugleich zugestimmt werden, wenn er dieses Problemfeld als Ergebnis von »explanatory tensions«²⁹⁸ titulierte. Bereits das eingangs zitierte Schwanken zwischen geschichtlichen Mutmaßungen und »plain Observations« machte deutlich, dass Mandeville in besonderer Weise daran gelegen ist, die Entwicklung der nun empirisch zu untersuchenden Gesellschaftsordnung mittels einer evolutionären Erklärung zu plausibilisieren. Er erhebt nicht den Anspruch, die narrativen Mutmaßungen zu beweisen, d.h. sie als tatsächliche Geschichte darzustellen; sein Verfahren ist dabei »essentially allegorical and not to be regarded as an historical account«.²⁹⁹ Kann dies vorerst als Versuch gedeutet werden, durch die Berücksichtigung einer Vielzahl möglicher Erklärungsmuster auf die – im Angesicht des Mangels an historischem Wissen – verständlichen Unsicherheiten zu reagieren, so wird in den beschließenden Paragraphen der vorliegenden Arbeit deutlich werden, dass Mandevilles Ambitionen darüber hinaus gehen. Ihm ist keineswegs daran gelegen, Intentionen, Ziele und Zwecke als bestimmende Elemente menschlichen Handelns zu disqualifizieren. Doch Mandeville ist in mehrerlei Hinsicht darauf angewiesen, die Entstehung und bisherige Entwicklung der politischen Ordnung auch in Absehung derselben *erklärbar* zu machen.

294 FB II, *Fifth Dialogue*, 239.

295 FB II, *Fifth Dialogue*, 244.

296 FB II, *Sixth Dialogue*, 320.

297 Vgl. Hundert (1994), 77 f.

298 Ibid., 78.

299 Rosenberg (1963), 186.

Einer weiteren Problematisierung des Umstands, dass Mandeville auf eine evolutionäre Theorie der Gesellschaftsformung abzielte, muss ebenfalls in der Auseinandersetzung mit der Methode der *Fable of the Bees* begegnet werden. So argumentiert etwa E. J. Hundert dafür, dass Mandeville die im zweiten Teil offen zu Tage tretende »aggressively evolutionary perspective«³⁰⁰ erst zu diesem Zeitpunkt, d.h. zwischen dem Erscheinen des erweiterten ersten Teils 1723 und 1728 aufgenommen habe. Diesem Einspruch darf jedoch nicht stattgegeben werden, wenngleich sie zu Beginn einige Argumente für sich hat. Denn im ersten Teil der *Bienenfabel*, und hierbei insbesondere im *Enquiry into the Origin of Moral Virtue*, richtet sich der Fokus auf die Taten der Politiker, welche darin als »Erfinder der Moral« erscheinen und deren »skilful Management«³⁰¹ in der Folge die Fundamente der politischen Gemeinschaft hervorzubringen scheint. In Anbetracht dieses Essays bildeten sich viele Rezipienten Mandevilles die Meinung, welche Goldsmith auf die Spitze getrieben beschreibt: »Society and morality are set up by clever, selfish, vicious, cynical superior beings manipulating selfish, vicious, but susceptible and gullible, inferiors. It is a trick played on fools by knaves.«³⁰²

Dieser Einengung muss jedoch in verschiedener Hinsicht widersprochen werden. Es gilt, erstens, insbesondere mit Blick auf den *Enquiry into the Origin of Moral Virtue* den satirischen Charakter der Ausführungen zu beachten. Befasst man sich hiermit, wie dies Dario Castiglione am ausführlichsten und gewinnbringend tat, so wird deutlich, dass Mandeville im Rahmen seiner philosophischen Untersuchungen in erheblichem Umfang versuchte, realpolitisch ambitionierte Akteure zu kritisieren. Dies ist einerseits der Zirkel um den 1st Viscount Bolingbroke, d.h. im weiteren Sinne die »country party«³⁰³, welche bereits mit ihrem auf Harrington bezugnehmenden und gegen die Whigs gerichteten »civic humanism« Mandevilles Argwohn erregen musste, und andererseits die »Societies for the Reformation of Manners«.³⁰⁴ Mandevilles scheinbar historische Darstellungen müssen oftmals unmittelbar als Kritik an zeitgenössischen Vorgängen erachtet werden. Anhand der Politiker, welche als »Erfinder der Moral« die Bühne lediglich aus egoistischen Motiven betreten³⁰⁵, verweist Mandeville auf jene Doppelmoral, welche er in seiner Zeitanalyse auf die gesamte *beau monde* bezieht.³⁰⁶

300 Hundert (1994), 195.

301 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 51.

302 Goldsmith (2001), 55.

303 Vgl. Castiglione (1983), 246. Zu Bolingbroke, den historischen Umständen und die Konflikte mit den Whigs unter Führung von Walpole, s. Horne (1980); Kramnick (1992).

304 Mandevilles Attacke auf die besagten Bewegungen wurde in vielfacher Form behandelt. In Auswahl sei verwiesen auf Castiglione (1983), 247 ff.; Goldsmith (2001), 27-32; Speck (1975), 66-71.

305 Vgl. FB I, *Origin of Moral Virtue*, 47.

306 Vgl. Castiglione (1983), 249.

Zweitens bemerkten bereits die zeitgenössischen kritischen Autoren, dass auch die wörtliche Lesart, welche den Politikern als einzelnen Personen derartige Erfindungen und Schöpfungen zuschreibt, eine ›evolutionäre Lücke‹ offen lässt. Insbesondere George Bluet weist im zweiten Kapitel seiner Analyse der *Fable of the Bees* mit – an Mandeville selbst erinnernder – Ironie auf jene Diskrepanz zwischen den weder klugen noch kontrollierten oder vorausschauenden Menschen des ›Naturzustands‹ und den scheinbar spielerisch die Natur des Menschen zu ihrem langfristigen Gewinn manipulierenden ›Politikern‹ im fraglichen Essay hin.³⁰⁷ In spöttischem Ton kommt er schließlich zum Ergebnis, seinen Lesern jenen Sprung als unerklärlich präsentieren zu müssen. »This may seem a little strange, but I told the Reader there was Witchcraft in it.«³⁰⁸ Literaturwissenschaftlich fundierte Analysen des 20. Jh. stellen ebenfalls jene Lücke fest.³⁰⁹ Sie kommen jedoch – anders als Bluet – zum Ergebnis, dass der eklatante Missstand im *Enquiry into the Origin of Moral Virtue* dahingehend ausgewertet werden muss, dass hierin nicht der historische Ursprung der Moral und der Politik als Gegenstand der Untersuchung bzw. der Satire auszumachen ist. Dies kann jedoch erneut als Argument dafür betrachtet werden, dass die eigentliche Lücke zwischen dem ersten und zweiten Teil der *Bienenfabel* besteht; ein Argument, welches nicht mehr auf dort ent- bzw. verworfene Theorien der Entstehung politischer Gesellschaften, sondern Themen Bezug nimmt, die Mandevilles Interesse erst nach der Veröffentlichung des ersten Teils, im Laufe der 1720er Jahre fand.

Drittens jedoch kann mit einem Blick auf ein weiteres Werk Mandevilles auch diese Form der Kritik entkräftet werden. Bereits seit den 1930er Jahren war bekannt, dass Mandeville unter den Pseudonymen ›Lucinda‹ bzw. ›Artesia‹ als Autor für die Zeitschrift *The Female Tatler* tätig war.³¹⁰ Da die Texte nicht leicht zugänglich waren, bevor sie durch Maurice Goldsmith in Buchform publiziert wurden³¹¹, wurde erst 1983 durch Castiglione gezeigt, dass Mandeville die im zweiten Teil der *Fable of the Bees* explizierten evolutionären Perspektiven bereits 1709/10, und damit bereits etwa fünf Jahre vor dem ersten Erscheinen seines Hauptwerks, vertrat.³¹² Insbesondere der *Oxford Gentleman*, welcher im *Female Tatler* als Sprachrohr Mandevilles auftritt, äußert dabei jene Ansichten, welche teilweise in denselben Bildern knapp zwanzig Jahre später im Gespräch von Cleo-

307 Vgl. Bluet, *Enquiry*, 26 ff. Zur Autorschaft Bluets hinsichtlich der anonymen Veröffentlichung, vgl. Kaye (1921), 461 f., Anm. 61; Stafford (ed. 1997), 229 f.

308 Bluet, *Enquiry*, 31.

309 Vgl. Kaye (2001), lxiv ff.; in der Folge auch Lovejoy (1961), 176.

310 Vgl. Anderson (1936). Wenngleich Anderson hiermit einen – wie der aktuellen Passage zu entnehmen ist – bedeutenden Einfluss auf die Mandeville-Forschung genommen hat, so soll nicht verschwiegen werden, dass er zugleich mit einer weiteren Zuschreibung für Verwirrung sorgte, vgl. Anderson (1939). Zur allgemeinen Bewertung der Beiträge Andersons, s. Vichert (1966).

311 Mandeville, *By a Society of Ladies*. Zur Zugänglichkeit der Texte, vgl. den Bericht bei Anderson (1936), 286. [Anm.: Die Zitation des *Female Tatler* folgt der Nummerierung und dem Datum der Originale und wird um die Seitenangabe in der Edition von Goldsmith in Klammern ergänzt.]

312 Vgl. Castiglione (1983), 252, Anm. 45; s. auch Goldsmith (2001), 61 ff.

menes und Horatio vorgestellt werden.³¹³ Doch ebenso wie Mandevilles Ausführungen zur Entstehung der Moral Empörung hervorriefen, stoßen auch die evolutionären Ansichten des *Oxford Gentleman* in jenen Gesprächsrunden des *Female Tatler* auf allseitige Ablehnung. »He would have gone on, but seeing by our Countenances that no body admired his Doctrine, he said no more, and in a little while after the Company broke up.«³¹⁴ Tatsächlich verwundert es wenig, dass auch die evolutionäre Theorie Mandevilles auf Unverständnis bei seinen Zeitgenossen stieß, betrachtet man etwa, in welcher Weise diese den Begriff des Politikers verwandelt. So äußert er sich etwa im *Origin of Honour*, welcher die im zweiten Teil der *Fable of the Bees* eröffneten Diskussionen fortsetzt, hinsichtlich der Etablierung des Ehrbegriffs auf Grundlage des *self-liking* folgendermaßen:

»[Hor.] But, how are you sure, that this was the Work of Moralists and Politicians, as you seem to insinuate? [Cleo.] I give those Names promiscuously to All that, having studied Human Nature, have endeavour'd to civilize Men, and render them more and more tractable, either for the Ease of Governours and Magistrates, or else for the Temporal Happiness of Society in general. I think of all Inventions of this Sort [...] that they are the joint Labour of Many. Human Wisdom is the Child of Time. It was not the Contrivance of one Man, nor could it have been the Business of a few Years, to establish a Notion, by which a rational Creature is kept in Awe for Fear of it Self, and an Idol is set up, that shall be its own Worshiper.«³¹⁵

Im Lichte solcher Textstellen enttarnte bereits Rosenberg die Rede vom ›*skillful politician*‹ als »an unfortunate way of telescoping what he regards as an essentially evolutionary process«.³¹⁶ Dabei wäre mit Goldsmith zu bemerken, dass Mandeville mit jenem »shorthand term for indicating gradual development«³¹⁷ Letzteres nicht schlicht hinter verwirrenden Begriffen zu verbergen trachtet. Erneut gilt es, auf die methodologischen Schwierigkeiten zu achten, welchen sich Mandeville ausgesetzt sah und welchen er einmal mehr mittels »a functional formulation of a genetic or developmental explanation«³¹⁸ zu begegnen versuchte. Dabei gilt für den Politiker, was zuvor im Allgemeinen zum Verhältnis von Evolution zu Intention, Zweck und planmäßigem Handeln gesagt wurde. Wenngleich die funktionalistische Formulierung einer eigentlich evolutionären Erklärung entspricht, so schließt dies umgekehrt nicht aus, dass Mandevilles Konzept mit der faktischen Existenz planmäßig eingreifender Politik vereinbar ist.³¹⁹

313 Vgl. die »Uhr« in *The Female Tatler*, No. 66, 7 December 1709 (112); bzw. *FB II, Sixth Dialogue*, 284.

314 *The Female Tatler*, No. 62, 28 November 1709 (101).

315 Mandeville, *Origin of Honour*, 40 f.

316 Rosenberg (1963), 194. Gleichwohl gilt, dass man sich – wie im Folgenden geschehen wird – mit jenem Begriff auseinandersetzen hat. Vgl. hierzu die kritische Reaktion Schneiders mit der Aussage, dass »[t]he skillful politician is not always remembered by Mandeville's critics«. (L. Schneider (1987), 102)

317 Goldsmith (2001), 63.

318 *Ibid.*, 62.

319 Dies zeigt Den Uyl in einem Argument, welches auf Spinoza und Mandeville gleichermaßen angewandt werden kann, vgl. Den Uyl (1987), 384.

*Many for many virtues excellent,
None but for some, and yet all different.*

...
*For naught so vile that on the earth doth live
But to the earth some special good doth give;
Nor aught so good but, strain'd from that fair use,
Revolts from true birth, stumbling on abuse.*

William Shakespeare
Romeo and Juliet

3 FUNKTIONALE SYSTEMATIK DER ORDNUNGSTHEORIE

Es wäre zu kurz gegriffen, Mandevilles politisch-philosophische Interessen auf die Evolution der modernen Gesellschaft zu reduzieren. Und ebenso unrichtig wäre es, Mandevilles Analyse der politischen Zustände seiner Zeit als bloß feuilletonistisch oder satirisch zu kategorisieren. Castigliones Einschätzung, dass »the *Fable* as a whole was aimed at ›the modern deists and all the *beau monde*«³²⁰, muss, wenn nicht zurückgewiesen, so doch hinterfragt werden. Im folgenden Abschnitt wird dargestellt werden, dass Mandeville mit seiner historisch orientierten Analyse der *Evolution* der politischen Ordnung darauf abzielt, die *Funktion* derselbigen, wie sie ihm am Beispiel Englands zu Beginn des 18. Jahrhunderts vor Augen stand, darzustellen und begreifbar zu machen.

Dabei kann die Unterscheidung nicht jenes Problem einer ›historischen Unschärfe‹, welches unter 2.2 bereits angesprochen wurde, umgehen. Waren Evolution und Funktionalität mit Bezug auf den lebendigen Körper auf das Engste verknüpft – wie etwa die Frage nach der Verfestigung der Grundtriebe des Menschen zeigte –, so gilt diese untrennbare Verschränkung auch für den politischen Körper. Unabhängig davon, ab wann von einer im eigentlichen Sinne politischen Ordnung gesprochen werden kann, finden sich beide Elemente in beiden Stadien wieder. Gleichwohl werden im Folgenden Kriterien aufgestellt werden, welche eine systematisch klare Trennung zwischen einer im Entstehen begriffenen und einer bestehenden politischen Ordnung ermöglichen.

320 Castiglione (1983), 249, eigene Hervorhebung.

Im Rahmen dieses Abschnitts werden dabei die ›Ordnung der Ökonomie‹ und die ›Ordnung der Gesetze‹ als die maßgeblichen Aspekte einer politischen Ordnung innerhalb der Konzeption Mandevilles als Orientierungs- und Ausgangspunkte gesetzt. Mit Blick auf diese Begrifflichkeiten scheinen jedoch einige weitere Vorbemerkungen notwendig, insbesondere sofern man das Verhältnis und die etymologischen Implikationen von ›Politik‹, ›Ökonomie‹ und ›Gesetz‹ betrachtet. Um die Verwendung der Begriffe zu schärfen und um die philosophiegeschichtlichen Komplikationen derselben zu benennen, sei mithilfe einer kurzen Betrachtung der begrifflichen Grundlegungen bei Aristoteles und einer Erläuterung zum antiken Gegenstand der Versuch unternommen, Klarheit zu schaffen.

Zum einen sei darauf verwiesen, dass sich Mandevilles Gebrauch des Begriffes ›Gesetz‹ stets im engeren Sinne nicht auf ein ›gemeinsames‹ (*koinos*), sondern auf ein ›eigentümliches‹ (*idios*), d.h. auf staatliche Institutionen zurückgehendes, geschriebenes Gesetz (*nomos*) bezieht.³²¹ Dieser Gebrauch ist durchaus mit jenem bei Aristoteles zu vergleichen. Doch ein Schluss auf das Verhältnis zur Ökonomie darf daraus nicht gezogen werden. Im Rahmen der Beschäftigung mit Mandevilles Theorie wäre es irreführend, die Gesetze als unmittelbares Ordnungselement der Politik zu erachten, während die Ökonomie Gegenstand einer kategorial geschiedenen (Unter-)Ordnung darstellen würde. Zwar legt die Etymologie nahe, dass die Ökonomie (*oikonomia*) nur mit den Gesetzen (*nomoi*) der Hausgemeinschaft (*oikos*) befasst ist, doch ist der Begriff entsprechend der modernen Nutzung in abstrakter Form verstanden.³²² Das Vorgehen bei Aristoteles, die Führung des Haushalts als Teilbereich der politischen Theorie zu betrachten³²³, kann zu einem Missverständnis führen. Die Politik – und mit ihr die Gesetze – betrifft nicht die *polis* als Ganzes, während die Ökonomie lediglich mit den *oikoi* als Teile derselben befasst wäre.

Es wäre jedoch ebenso irreführend, wenn man das architektonische Bild modifiziert, indem man das Verhältnis in der (vermeintlichen) Konstitution der *polis* aus *oikoi* und *agora* fundiert, d.h. die *nomoi* ebenfalls ›herabstuft‹. Wenn im Folgenden überhaupt von Teilordnungen gesprochen wird, so bezieht sich dies nicht auf subordinierte Bereiche des Politischen, sondern auf unterscheidbare Formen,

321 Zur Unterscheidung von ›eigentümlichen‹ und ›gemeinsamen Gesetzen‹, s. Aristoteles, Rhet. I 10, 1368B8-9. Mit Bezug auf Mandeville und seine Epoche soll an dieser Stelle der Einfluss des – späterhin noch zu berücksichtigenden – *common law*, insb. in seiner Ausprägung bei Sir Matthew Hale, zumindest Erwähnung finden. (Vgl. Hayek (1973), 22) Eine noch zu erklärende, doch hiermit zusammenhängende, grundlegende Skepsis Mandevilles gegenüber dem Naturrecht sollte ebenfalls im historischen Kontext betrachtet werden. Dabei empfiehlt es sich, Mandevilles Position als eine auf die ›rationalistische‹ Form des Naturrechtsdenkens, v.a. bei Hobbes, eingeschränkte Opposition aufzufassen. (Vgl. Hayek (1966), 130 f.)

322 Mandeville wendet sich explizit dagegen, die Haushaltsführung »in private Families« als jener der öffentlichen Hand, der »whole Nation«, adäquat zu erachten, wie dies in den Ausführungen zu Luxus und Sparsamkeit zum Ausdruck kommt. (FB I, Remark Q, 182, *passim*; FB I, Remark L, *passim*)

323 Aristoteles, Pol. I 3, 1253b1-2; zur allgemeinen Methode, vgl. Pol. I 1, 1252a17 ff.

in welchen verschiedene Aspekte einer politischen Ordnung Ausdruck finden. Eventuell ist das ›klassische‹ Bild einer griechischen Stadt hierfür ungeeignet. Im Folgenden geht es – wie angekündigt – nicht weiter um die Entstehung der politischen Gesellschaft, nicht um einen Weg vom *oikos* zur *polis*. Unabhängig davon, dass der Begriff der Ökonomie nicht mehr im engen, aristotelischen Sinne verstanden wird, herrscht doch das ›griechische‹ Bild der Wirtschaft als Teilmenge des Privaten vor, während die Gesetze als öffentlicher Gegenstand erscheinen.

Weitaus besser geeignet, das Zusammenspiel von Ökonomie und Politik zu versinnbildlichen, ist bereits eine römische Stadt. Denn in ihr erscheint die Ökonomie unmittelbar als Element der *res publica*; dem fremden Besucher einer kaiserzeitlichen römischen Stadt wird zuallererst die ungeheure Menge der kleinen Ladengeschäfte (*tabernae*), welche hinter Säulengängen liegend viele Hauptstraßen säumen, ins Auge fallen. Im Zentrum angelangt erscheint die *agora* nun aber keineswegs als Kontrast. In ihr sind im engeren Sinne politische Funktionen und wirtschaftliche Bereiche vereint; Staatsmarkt und Handelsagora – die Begriffspaare sind austauschbar.

Im Übrigen kann eine (typischerweise) provinzialrömische *agora* – ein erhellendes Beispiel wäre etwa jene in Hierapolis³²⁴ – einem weiteren Missverständnis vorbeugen, welches durch die Wendungen ›Ordnung der Ökonomie‹ und ›Ordnung der Gesetze‹ nahegelegt wird. Denn keineswegs wird hierin behauptet, dass mit jenen die politische Ordnung zur Gänze zur Anschauung gebracht wird. Ebenso wie die *agora* auch Ort von Festspielen, des Kaiserkults oder Sportereignissen war³²⁵, wird im Rahmen dieser Arbeit keineswegs verschwiegen werden, dass eine Ordnung des Kulturellen, der Religion, des Sports &c. ebenfalls inkludiert werden müsste, um eine erschöpfende Darstellung der Aspekte politischer Ordnung zu erreichen. Gerade mit Blick auf den Sport – welcher in der vorigen Reihe als unbedeutendster Faktor erschienen sein mag – sei gesagt, dass jener nicht nur zum Politikum werden kann, etwa wenn es um die Vergabe von sportlichen Großereignissen geht, sondern auch historisch weitreichenden Einfluss hatte. So ist die Zeitung, welche als Institution im politischen England zu Mandevilles Lebzeiten eine derart exponierte Stellung innehatte, in ihrer Form des vorerst regelmäßigen, und im Verlauf des 18. Jh. zunehmend täglichen³²⁶ Erschei-

324 Das antike Hierapolis, nahe dem heutigen Pamukkale, eignet sich als Beispiel, da die kaiserzeitliche *agora* in der Spätantike außerhalb des Stadtgebietes blieb und die Stadt jüngst Gegenstand neuer und exakter, archäologischer Forschung unter der Leitung Francesco D'Andrias wurde, s. D'Andria (2007); D'Andria (2003); D'Andria (2001).

325 Zur Nutzung des genannten Beispiels in Hierapolis für Handel und Kaiserkult, sowie Gladiatorenkämpfe und Spiele, vgl. D'Andria (2003), 108 f.

326 Vgl. Harris (1996), 10.

nens insbesondere auch mit der Bekanntmachung der regelmäßig stattfindenden Sportereignisse verknüpft – um das Interesse der vielen den Sportwetten zugelegten Engländer zu befriedigen.³²⁷

Diese Vorbemerkung stellt keine strikte begriffliche Untersuchung dar. Sie beabsichtigt weder eine strenge Definition des Vokabulars noch eine kritische Korrektur der Begriffe. Gleichwohl können einige Implikationen an dieser Stelle bereits vorwegnehmend festgehalten werden. Zum einen verbietet die hier vorgeschlagene Betrachtung zu Gesetz und Ökonomie, dass die entsprechenden Tätigkeiten voreilig und suggestiv unterschieden werden. Die Gesetzgebung stellt kein ›Handeln‹ dar, während das wirtschaftliche Treiben als bloßes ›Herstellen‹ zu titulieren wäre. Auch die ›emanzipierte Koordination‹ lässt sich als Handwerk verstehen. Für Mandeville besteht keinerlei Problem darin, die Ökonomie und die Gesetze (als Aspekte der *polis*) bzw. ihre Gegenstände im selben Beispiel aus dem Bereich der Handwerkskunst zu vergleichen. »Yet I know nothing to which the Laws and establish'd Oeconomy of a well-order'd City may be more justly compared, than the Knitting-frame.«³²⁸

Des Weiteren ist hieraus zu schließen, dass die Annahme zu verwerfen ist, dass das im engeren Sinne politische Handeln, etwa die Gesetzgebung, stets normativer Natur wäre, während im Bereich der Ökonomie schlicht das funktionale Tun angesprochen sei. Wie im späteren Verlauf noch ausführlich gezeigt werden wird, ist das Politische in all seinen Erscheinungsformen stets bedürftig, d.h. es muss immer auch funktionale Kriterien berücksichtigen und entsprechendes Handeln beinhalten. ›Politik‹ beginnt weder systematisch noch historisch erst an jenem Punkt, an dem die Bedürfnisse der Einzelnen oder des Ganzen überwunden oder gestillt sind.³²⁹

Zuletzt sei angemerkt, dass obige Ausführungen dazu ermahnen, die Begriffe des Privaten und der Öffentlichkeit nicht übereilt in Anwendung zu bringen bzw. einige Nutzungen derselben zu überdenken. Mandeville wehrte sich – wie John Locke einige Zeit zuvor – gegen eine politische Theorie, welche den Ursprung des Staates in der Familie zu konstituieren trachtete. Es wird gezeigt werden, dass die Ökonomie im selben Sinne von der privaten Haushaltsführung zu scheiden ist wie die politische Herrschaft über die *res publica* von der Machtposition des Familienvaters als des ›Herrn des Hauses‹. Angesichts der Weite jenes Themas und der Breite der Publikationen zur Gefährdung der ›Öffentlichkeit‹ durch das ökonomisch wirkende ›Private‹³³⁰ kann an dieser Stelle kein Versuch unternommen werden, diese Komplikationen aufzulösen. Es sei lediglich exemplarisch

327 Vgl. Eisenberg (2009), 93 f.; s. auch Sommerville (1996).

328 FB II, *Sixth Dialogue*, 322.

329 Zur Formulierung einer mit Blick auf Mandeville entworfenen Antithese bei Aristoteles, vgl. Schmitz (1997), 38.

330 Es sei schlicht auf den aussagekräftigen Titel eines Klassikers jener soziologisch geprägten Diskussion verwiesen, Sennett, *The Fall of Public Man*.

angemerkt, dass, wenngleich die Unterscheidung von ›öffentlich-rechtlichen‹ und ›privaten‹ Rundfunkanstalten auch nicht begrifflich angefochten werden soll, doch davor zu warnen ist, etwa die ›Nachrichten‹ Letzterer als öffentlich irrelevant anzusehen.

3.1 Die Ordnung der Ökonomie

Obwohl zwischen der ›Ordnung der Ökonomie‹ und jener der ›Gesetze‹ als Aspekten der politischen Ordnung keine Rangfolge besteht und davon auszugehen ist, dass beide – wie im Rahmen der Entstehungsgeschichte deutlich wurde – aufeinander verwiesen sind, so ist es doch notwendig, eine Reihenfolge für die folgende Analyse zu wählen. Mit Blick auf den Fokus der evolutionären Theorie und die zuvor beschriebene ›evolutionäre Lücke‹ wird zu Beginn auf die ›Ordnung der Ökonomie‹ eingegangen werden.

Anfangs ist es gewinnbringend, aus anderer Perspektive noch einmal die evolutionären Voraussetzungen zu betrachten. Dies beinhaltet sowohl eine Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse als auch die Aufdeckung weiterer Momente anhand der Begriffe des ›*doux commerce*‹ und des ›Marktes‹ (3.1.1). Anschließend widmet sich ein Paragraph den funktionalen Möglichkeiten der vorgestellten Ordnungsstruktur, wobei auch darauf reflektiert wird, welche funktionalen Bedingungen hinsichtlich der ›Ordnung der Ökonomie‹ auszumachen sind (3.1.2). Die bis hierhin erzielten Ergebnisse bezüglich des Verhältnisses der Ökonomie zur allgemeinen politischen Ordnung werden im abschließenden Kapitel, unter Rekurs auf das historische Umfeld Mandevilles, hinsichtlich ihrer Bedeutung für die zu dekuvierende Ordnungstheorie untersucht (3.1.3).

3.1.1 Die evolutionären Voraussetzungen

Den Anfang jener Betrachtungen macht also eine erneute Auseinandersetzung mit der Vertiefung der Kooperation, wie sie unter 2.2 in mehreren Schritten erwartbar gemacht wurde. Wie zuvor angedeutet, gilt es dabei, sich *peu à peu* jenem Punkt anzunähern, an welchem die Transformation der arbeitsteiligen in eine politische Gesellschaft behauptet werden darf. Ohne dass hierin zu viel vorweggenommen wäre, sei darauf verwiesen, dass die parallele Entwicklung, welche unter dem Schlagwort ›Emanzipation der Koordination‹ verhandelt wurde, selbstverständlich auch für die fortgesetzte Entwicklung im Bereich der Kooperation von Relevanz ist – jedoch erst unter 3.2.1 behandelt wird. In diesem Zusammenhang wäre etwa der in vielen Theorien der Geschichte der politischen Gesellschaft bei Autoren des *Scottish Enlightenment* so bedeutende Punkt des ›Schutzes des Eigentums‹ zu benennen. Dies gilt insbesondere dann, wenn die Wahrung der Besitzstände bereits in die Hände einer von der Kooperation gelösten Koordination übergegangen ist.

Von Bedeutung ist es jedoch auch, sich die Epochen der Geschichte der Arbeitsteilung erneut vor Augen zu führen. Zu Beginn wurde insbesondere darauf reflektiert, dass die durch widrige äußere Umstände notwendig gemachten und kurzfristigen Formen der Kooperation die einzelnen Akteure erst einmal schlicht in Kontakt bringen und in Beziehung setzen. Sowohl Prozesse des Lernens, etwa im *trial-and-error*-Verfahren, als auch solche der unbewussten Gewöhnung erfordern einen Ansatzpunkt, eine nicht durch sie selbst konstituierte Ausgangssituation, an welcher sie ihre Funktion aufweisen und entfalten können. Da sich die benannten Situationen, also etwa die akute Gefährdung durch wilde Tiere, häufig wiederholen, ist es den Einzelnen prinzipiell möglich, die eventuellen Gewinne für ihre Person – vorerst als Befriedigung der *self-love* verstanden – als Konsequenz der Kooperation zu erkennen. In diesem Fall stellt sich eine gewisse Kontinuität der Bereitschaft zur Arbeitsteilung ein.

Mit jenen Frühformen des gemeinschaftlichen Handelns wird zudem die Grundlage geschaffen, das dem *self-liking* entsprechende Verhalten der Menschen als elementares Moment für die Vertiefung der Arbeitsteilung aufzuzeigen. Dies gründet in der Möglichkeit, dass der einzelne Teilnehmer sich in individueller Weise, d.h. in einer spezifischen Funktion, hervortun kann. Statt der Imitation der Anderen zum Zwecke der Selbsterhaltung – welche insbesondere als Grundlage der Erziehung angesehen werden darf – ist dem Individuum nun die Möglichkeit zu Akten der Distinktion gegeben, in welchen es die Anerkennung der Anderen und damit die Befriedigung des *self-liking* anstrebt. Dieser Impuls

zur Individualisierung der Arbeitstätigkeiten geht – wie in einem Vergleich zwischen Mandeville und Hume gezeigt wurde – unmittelbar mit der Hervorbringung und Verbesserung von Erzeugnissen und ›Dienstleistungen‹ einher.

Das Anwachsen der Bereitschaft zur Kooperation und die Spezialisierung im Bereich der Arbeitsteilung sind die ausschlaggebenden Motoren dafür, dass sich die durch ihre grundlegenden Antriebe motivierten Menschen in immer häufiger auftretende und tiefgreifendere Formen der Zusammenarbeit fügen. War es die maßgeblich durch das *self-liking* vorangetriebene Spezialisierung, welche zur Vielzahl der Tätigkeitsfelder führte, so ist es die auf die *self-love* referierende Bedürftigkeit, welche die einzelnen Akteure in der Folge in bisweilen existenzielle Abhängigkeitsverhältnisse setzt. Letztere entfalten ihre Ordnungsfunktion insbesondere dann, wenn sie im Prinzip als reziprok beschrieben werden müssen, d.h. wenn das einzelne Mitglied der Gesellschaft nicht weiter in der Lage ist, alle ›lebensnotwendigen Gewerbe‹ selbst zu betreiben.

An jenem Punkt angelangt eröffnet sich nicht nur die Basis einer präpolitischen Führung, welche eine weitergehende Ordnung der Zusammenarbeit und des Transfers etwa durch Anstandsregeln befördert. Auch aus den Mechanismen der Arbeitsteilung selbst heraus, insbesondere mit Blick auf die Momente des Austauschs der erbrachten Leistungen, empfehlen sich dem Einzelnen spezifisch soziale Normen. Es ist dies das Terrain einer Diskussion, welche im 18. Jh. unter dem Titel ›*doux commerce*‹ Eingang in den sozio-politischen Diskurs fand. Der herausragende Exponent jenes Feldes, der Baron de Montesquieu, ist hierbei nicht derart entschieden in seiner Bewertung des Phänomens, wie dies bisweilen erscheinen mag.

»Der Handel beseitigt störende Vorurteile, und es gilt beinahe allgemein die Regel, daß es da, wo sanfte Sitten [des *mœurs douces*] herrschen, auch Handel gibt und daß überall, wo es Handel gibt, auch sanfte Sitten herrschen.«³³¹

Unabhängig von dieser Beobachtung stellt Montesquieu gleichwohl fest: »Der Handel verdirbt [corrompt] die reinen Sitten;«³³² Die natürliche positive Wirkung des Handels, welche von Montesquieu in besonderem Maße hervorgehoben wird, d.i. den Frieden zu befördern³³³, bleibt auf den Bereich der Interaktion von Staaten beschränkt. Die unmittelbar moralische Befürwortung des Handels, wie sie dem modernen Verständnis der Wendung *doux commerce* inhäriert, findet sich in der Mitte des 18. Jh. noch nicht. Er »glättet und mildert«³³⁴ die Verhaltensweisen der ›Barbaren‹, doch er lässt sich nicht ohne Weiteres als »powerful moralizing

331 Montesquieu, Vom Geist der Gesetze, II/2; [frz. Orig.] Montesquieu, De l'esprit des lois, 585.

332 Ibid., II/3 (585).

333 Ibid., II/3 (585).

334 Ibid., II/3 (585).

agent«³³⁵ qualifizieren. Diese Grundlegung bei Montesquieu ist hinsichtlich der Theorie Mandevilles durchaus wichtig. Denn seine Ausführungen zur Vertiefung der Arbeitsteilung bleiben stets auf die leidenschaftliche Natur des Menschen als Motor bezogen. Auch das Benehmen der einzelnen Personen in einem arbeitsteiligen Zusammenhang bleibt dieser Motivation verhaftet, d.h. es ist weiterhin funktional begründet und explizit nicht um eine normative Dimension ergänzt. Die Entwicklung jener Verhaltensformen, welche – qua ökonomisches Äquivalent zum mehr oder weniger politisch bestimmten ›Anstand‹ – salopp als ›gute Manieren‹ bezeichnet werden können, schreitet nicht nur ohne weiteres Bewusstsein und »without reflection« voran, sondern wird entsprechend der auf die Leidenschaften bezogenen und evolutionär orientierten Konzeption von Mandeville in vielsagender Weise als »spontaneous[ly]« bezeichnet.³³⁶ Doch auch nach der Entstehung jener ›guten Manieren‹ bleibt das Moment des Unintendierten und Unbewussten erhalten, obschon Horatio zum Ausdruck bringt, dass jene durch Cleomenes verteidigte Meinung nur schwerlich nachzuvollziehen ist.

»[Cleo.] [T]he Doctrine of good Manners, which is taught and practised by Millions, who never thought on the Origin of Politeness, or so much as knew the real Benefit it is of to the Society. [...] [Hor.] That rational Creatures should do all this, without thinking or knowing what they were about, is inconceivable.«³³⁷

Sofern diese Verhaltensformen, wie das unmittelbar triebhafte Handeln, nicht allgemein begründet sind, sondern Wirkungen der unbewussten persönlichen Motivationen darstellen, besitzen dieselben Probleme in beiden Bereichen Gültigkeit. Sofern die Verknüpfung mit den grundlegenden Antrieben abbricht bzw. wenn ein stärkerer Impuls auftritt, der andere Handlungen zur Konsequenz hat, kann ein den ›guten Manieren‹ adäquates Verhalten nicht erfolgen und dementsprechend auch nicht erwartet werden. Gleichwohl macht die andauernde und für den Einzelnen elementar bedeutsame Struktur der Arbeitsteilung eine kontinuierliche und allmähliche Milderung der individuellen Verhaltensweisen erwartbar. Dies wird nicht nur von jenen Theoretikern anerkannt, welche dies positiv bewerten bzw. sich dem Phänomen konstruktiv zuwenden möchten, sondern auch von scharfen Kritikern, wie dies am Beispiel Rousseaus veranschaulicht werden soll. Er bemerkt mit Blick auf jenes zentrale Adjektiv ›doux‹:

»Indem sie gleich werden, verlieren die Guten mehr, als die Bösen gewinnen, alle nehmen einen weiblichen Charakter [caractère de molesse] an, einen Geist der Untätigkeit, der den einen große Tugenden raubt und die anderen davor bewahrt, große Verbrechen auszuhecken.«³³⁸

335 So die Formulierung bei Hirschman (1982), 1465.

336 FB II, *Third Dialogue*, 139.

337 FB II, *Third Dialogue*, 141.

338 Rousseau, Brief an Herrn D'Alembert, 399; [frz. Orig.] Rousseau, Lettre à M. D'Alembert, 59.

Bereits bei Montesquieu ist die Verweichlichung, oftmals sexistisch als ›Verweiblichung‹ gewendet, als Problemfeld der kommerziellen Gesellschaft benannt. Doch es bleibt Rousseau vorbehalten, jene Thematik zehn Jahre darauf in seinem *Brief an D'Alembert* auf die Spitze zu treiben. Er vermeint in den weichlichen Konturen der kommerziellen Gesellschaft einen ›Trick‹ des weiblichen Geschlechts zu erkennen, das an einen martialischen Ehrbegriff geknüpfte antike Männlichkeitsideal³³⁹ zu zerstören.

»[D]ieses schwächere Geschlecht ist außerstande, unsere Lebensweise anzunehmen, die ihm zu beschwerlich ist, und zwingt uns deshalb zu der seinen, die für uns zu weichlich ist. Weil sie keine Männer werden können, machen die Frauen uns zu Frauen.«³⁴⁰

Nun schreckt auch Mandeville keineswegs davor zurück, die Dichotomie von Männlichkeit und Weiblichkeit in seinen Ausführungen zur Gesellschaft zu benutzen. Dem Leser wird jedoch unmittelbar klar, dass die Bewertung Rousseaus hierbei keineswegs eine Entsprechung findet. So bemerkt Mandeville zur Kritik des Luxus,

»that it *effeminates* and enervates the People, by which the Nations become an easy Prey to the first Invaders. These are indeed terrible Things; but what is put to the Account of Luxury belongs to *Male-Administration*, and is the Fault of bad Politicks.«³⁴¹

Mandeville, welcher nicht nur in der *Fable of the Bees* eine gewisse Überlegenheit des weiblichen Geschlechts einräumt³⁴², nimmt auch hier Bezug auf die Bedeutung von Entwicklung und Praxis. Zwar folgt Cleomenes dem durch Horatio vorgestellten Allgemeinplatz, dass Schönheit ein weibliches und Stärke ein männliches Attribut sei, doch lässt er eine derartige Zuordnung hinsichtlich der Verstandestätigkeit nicht zu. Cleomenes hält fest, dass »[t]he generality of Women are quicker of Invention, and more ready at Repartee, than the Men, with equal Helps of Education;«³⁴³

»[Cleo.] [W]hat the Women excel us in then, is the Goodness of the Instrument, either in the Harmony, or Pliableness of the Organs, which must be very material in the Art of Thinking, and is the only thing that deserves the Name of Natural Parts; since the Aptitude I have spoke of, depending upon Exercise, is notoriously acquired.«³⁴⁴

339 Vgl. etwa Rousseau, Brief an Herrn D'Alembert, 438 (93). Die folgenden Darstellungen zu Rousseau beziehen sich maßgeblich auf die prägnante und präzise Studie Mendham (2010).

340 Rousseau, Brief an Herrn D'Alembert, 436 (92).

341 FB I, Remark L, 115, *eigene Hervorhebungen*.

342 Zu feministischen Themen im *Female Tatler* und *The Virgin Unmask'd*, s. Goldsmith (2001), 146 ff. Zur allgemeinen historischen Einordnung der Positionen, vgl. R. Price (1999), 207 f.

343 FB II, *Fourth Dialogue*, 172.

344 FB II, *Fourth Dialogue*, 173.

Dass Männer im Alltag (des 18. Jh.) als klüger eingeschätzt werden, beruht lediglich auf der Ungleichheit der Möglichkeiten »of Practice, Application and Assiduity.«³⁴⁵ Und es steht außer Frage, dass die Männer ihre Macht missbrauchen, um die Frau von diesen Möglichkeiten fernzuhalten – ein Umstand, welchen Mandeville im Bild der »Sklaverei« verschärft und in seiner gewaltsamen Natur präsentiert.³⁴⁶ Mandeville stößt sich gerade am martialischen Ideal der Männlichkeit³⁴⁷, welches für ihn die Gefährdung der modernen politischen Gesellschaft veranschaulicht und welches Rousseau in Gefahr sieht.

Selbst in dessen Kernbereich, der kriegerischen Aktivität, sieht Mandeville das bezeichnete Ideal als erlässlich an. Im Rahmen seiner Verteidigung des Luxus, d.i. (gemäß der strikten Definition) jeder fortgeschrittenen, arbeitsteiligen Gesellschaft, ist er bemüht, die modernen Formen der Kriegsführung von den antiken zu unterscheiden und hierbei zu zeigen, dass jenes Ideal des Bürgers und Kriegers ausgedient hat.³⁴⁸ Insbesondere seit dem Niedergang der feudalen Kriegsführung und dem zunehmenden Einsatz von Fernwaffen – so stellt etwa der bereits erwähnte Leonhardt Fronsperger 1564 fest – muss das Ideal von »sterck und mannheyt« mehr und mehr der Bedeutungslosigkeit anheim fallen, denn »wellicher herzenhafter held, oder grosser starcker Rieß möcht auch vor einem geringen Geschoß bestehen?«³⁴⁹

Die arbeitsteilige Gesellschaft, so ist mit Mandeville zu schließen, verändert die Verhaltensweisen mittelbar. Ihre Rolle in der Etablierung der politischen Gesellschaft geht nicht auf normative Einflüsse und neue Ideale zurück, sondern modifiziert die alltäglichen Umgangsformen dadurch, dass sie die einzelnen Akteure mit einer veränderten Situation konfrontiert. Dieser Vorgang führt nicht nur zu einer Vertiefung der Arbeitsteilung selbst, sondern erfasst Schritt für Schritt immer weitere Bereiche der Lebenswelt. Dies ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass die beteiligten Individuen in ihrem Beitrag zur Kooperationsgemeinschaft zugleich einen Gewinn entsprechend ihrer durch die Selbstliebe konstituierten Bedürfnisse erfahren. Und nur unter diesen Bedingungen ist es möglich – wie unter 2.2.2 dargestellt wurde –, dass sich eine politische Gesellschaft etabliert, deren Basis niemals durch bloße Unterwerfung gelegt werden kann.

Bislang mögen jene Momente wie die Modifikation des Zusammenlebens im Sinne des »*doux commerce*«, welche den Beginn der politischen Ordnung markieren, noch als quantitative Kriterien erscheinen. Hinsichtlich eines Kernbereiches

345 FB II, *Fourth Dialogue*, 172; vgl. auch Mandeville, *The Virgin Unmask'd*, 27 f.

346 Vgl. *The Female Tatler*, No. 88, 27 January 1710 (170-175); No. 96, 20 February 1709 (198-202).

347 Zu Mandevilles Verständnis der physisch-kriegerischen Natur des Männlichkeitsideals und dessen etymologischer Verbindung mit der Tugend (*virtue*) als »Mannhaftigkeit«, vgl. Mandeville, *Origin of Honour*, iii ff.

348 FB I, *Remark L*, 119-123.

349 Fronsperger, *Von Geschütz vnd Feuerwerck, Vorrede* [o.S.]

der Ökonomie jedoch, der Institution des *Marktes*, wird die hierin ruhende qualitative Unterscheidung deutlich. Insofern auch diese – notwendigerweise – das Ergebnis evolutionärer Entwicklungen ist, liegt ihr eine quantitative Bewegung zugrunde. Der Markt, im städtebaulichen Sinne als Marktplatz verstanden, wird in dem Maße vorteilhafter, in welchem die Ausbreitung und Vertiefung der Kooperationsverhältnisse voranschreitet. Je mehr Personen am Austausch der arbeitsteilig erbrachten Leistungen beteiligt, je größer die räumlichen Einzugsgebiete und je vielfältiger die Produkte sind, welche im Zuge der Spezialisierung angeboten und *peu à peu* als Konsumstandard aufgefasst werden, desto wahrscheinlicher wird die Etablierung eines öffentlichen Ortes des Austauschs.

Mit dem Marktplatz im wörtlichen Sinne ist jedoch nicht lediglich ein öffentlicher Raum im wörtlichen Sinne errichtet. Der Markt bedeutet die Voraussetzung dafür, dass sich die Ökonomie ihrer etymologischen Bindung an den privaten Haushalt zu entledigen vermag. In der Komplexität der Handelsverhältnisse auf dem ›Marktplatz‹ verliert die Übereinkunft zwischen den am Austausch beteiligten Parteien nach und nach ihren privaten Charakter. Daraus folgt nicht, dass die privaten Vertrauensverhältnisse zwischen Geschäftspartnern ihre maßgebliche Rolle verlieren würden. Mandevilles Beispiel eines Zuckerhandels, welches in seiner erläuternden Funktion als *Anmerkung B* für die *Bienenfabel* dient, eröffnet einige interessante Perspektiven zum Thema. Alcander, ein *West Indies* Händler, welcher sich mit seinem Partner Decio noch nicht über den Preis der Handelsware einigen konnte, erfährt, dass eine größere Menge an Zucker als erwartet England erreichen wird. Um zu dem von Decio genannten, zuvor zu niedrig erscheinenden Preis zu verkaufen, lädt Alcander Letzteren in sein abseits vom Handelsplatz London befindliches Landhaus ein. Noch bevor es jedoch zu einem Abschluss kommt, erfährt Decio wiederum bei einem Spaziergang von einem Besucher von *Lloyd's Coffee-House*, dass eine Handelsflotte aus der Karibik gesunken sei. Letztlich wird der ursprünglich von Alcander vorgeschlagene Preis festgesetzt – doch Decio erzielt den Gewinn.³⁵⁰ Das in jener Anekdote gegebene Beispiel eines in die ›Privatsphäre‹ verlegten Geschäfts eignet sich in mehrfacher Hinsicht, die Merkmale des ›öffentlichen Marktes‹ aufzuzeigen.

Zum einen deutet das Beispiel erneut auf die Expansion der Kooperationsverhältnisse hin. Wie im zuvor genannten Beispiel eines Stücks roten Tuchs³⁵¹ erreichen die Verflechtungen eine globale Ausdehnung. Von Bedeutung ist an dieser Stelle jedoch nicht allein, dass der Markt den Handel von Rohstoffen und weiteren Gütern internationaler Provenienz organisiert. Eine entscheidende Neuerung, die durch den Markt hervorgebracht wird, ist die *generelle Offenheit* für neue Güter – sowohl Rohstoffe aus den neu entdeckten Gebieten und errichteten Kolonien als auch Fertigwaren aus neuen Verfahren der handwerklichen

350 Vgl. FB I, *Remark B*, 63-65.

351 Vgl. 2.2.1; FB I, *Nature of Society*, 356 ff.

und proto-industriellen Herstellung. Diese Offenheit betrifft nicht nur die Seite der Produkte, wie in diesem Falle Zucker, sondern auch die Teilnehmer. Alcander muss es als notwendig ansehen, Decio zu isolieren. Dieses Vorgehen wird erst dadurch erklärt, dass Letzterer auch auf andere Anbieter zurückgreifen könnte.

Des Weiteren ist auf Mandevilles Betonung des Handels zu achten. Die unmittelbare, private Begegnung der beiden Händler ist nur ein geringer Teil des eigentlichen, ökonomischen Vorgangs. Die generelle Offenheit für Marktteilnehmer, ohne dass die bereits involvierten Personen ihr auf privater Ebene zustimmen müssten, wird in langen Handlungsketten zur Notwendigkeit. Weder kann Decio um die Erntehelfer noch Alcander um die Endkonsumenten wissen. Im späteren Verlauf der Arbeit wird zu prüfen sein, inwieweit im Lichte der ordnungstheoretischen Betonung des Handels, der Verbindung von Produktion und Konsumption, von einer »disproportionate role Mandeville devoted to the demand-side of the English economy«³⁵² gesprochen werden kann.

Darüber hinaus unterstreicht Alcanders Vorgehen, Decio von London zu entfernen, die Bedeutung der »öffentlichen Räume«, welche im Handelszentrum entstanden sind. Der Beginn ihrer Unterhandlungen fand »at a Tavern near the Exchange«³⁵³ statt. Und offenkundig wollte Alcander mit seinem Vorgehen verhindern, dass Decio relevante Nachrichten aus einem *coffee-house* erhält. Jene Orte innerhalb der »öffentlichen Sphäre« können ein weiteres Mal verdeutlichen, dass sich die Ökonomie aus jener Privatheit des *oikos* löste und ihren Platz auf der *agora* als Element der *res publica* fand.

Es wird jedoch auch unmittelbar deutlich, dass jene vorerst räumlich verstandene Sphäre der Öffentlichkeit keineswegs auf diesen Sinn eingeschränkt werden kann. Die zuvor genannten Orte, ob die Börse oder das Kaffeehaus, sind nicht vorrangig Plätze, an welchen Produkte ausgetauscht werden. Ihre Bedeutung liegt maßgeblich darin, den Austausch von Neuigkeiten und Meinungen zu ermöglichen. Ohne hierbei voreilig auf die Entstehung der »bürgerlichen Öffentlichkeit« zu referieren, zeigt das Beispiel, dass Decio, welcher – wenn auch durch Zufall – den Strom der öffentlich bekannt gemachten Informationen verfolgt und sich nicht auf die Auskünfte des Anbieters selbst verlässt, aufgrund dieses Vorgehens seinen Gewinn erzielt.

Jene an Mandevilles Beispiel eines Handelsgeschäfts dekuvierten Merkmale eines »offenen Marktes« nehmen keineswegs in Anspruch, den Begriff der Öffentlichkeit in seiner Tiefe und Bedeutungsvielfalt oder gar in seinem Kern zu charakterisieren.³⁵⁴ Vielmehr war es das Ziel, in der exemplarischen Darstellung

352 Bick (2008), 92, Anm. 6. Mit Blick auf Mandevilles Interesse am Medium des Handels, welches sich in seiner internen Differenzierung von Produzent und Konsument gleichermaßen entfernt, scheint Bicks Charakterisierung fraglich. Gleichwohl vertreten auch andere Autoren diese Ansicht, wie bspw. Castiglione (2002), 155-179.

353 FB I, Remark B, 62.

354 Mit Blick auf die wiederkehrende Fokussierung des Begriffs der Öffentlichkeit sei diesbezüglich be-

jener Aspekte zu verdeutlichen, in welcher Weise sich die ›Ordnung der Ökonomie‹ qualifiziert, jenseits privater Bedürfnisse und Erfordernisse der Haushaltsführung, schließlich auch in der öffentlichen Sphäre der Politik zu wirken.

3.1.2 Die funktionalen Möglichkeiten

Da sich die folgenden Passagen auf diese Form der Ökonomie beziehen, ist es notwendig, Mandevilles Unterscheidung zwischen jener und der des Privathaushalts festzuhalten. Wie bereits im Vorherigen deutlich wurde, bleibt jedwede Ordnung hinsichtlich ihrer prozessualen Struktur darauf angewiesen, die der *self-love* und dem *self-liking* korrespondierenden Beweggründe der Einzelnen zu integrieren. Auch wenn die Mechanismen der Ordnung auf einer anderen Ebene erklärt werden müssen, so stehen doch jederzeit und ausschließlich die grundlegenden Antriebe der Individuen als ›Motor‹ zur Verfügung. Wenn im Folgenden die Funktion der ›Ordnung der Ökonomie‹ beschrieben werden soll, gilt es, dieses Verhältnis zu analysieren.

Die prinzipielle Unterscheidung zwischen privater Haushaltsführung und der ›Ordnung der Ökonomie‹ findet ihren Ausgangspunkt dementsprechend in der Behandlung der individuellen Verhaltensweisen. Die Tendenz zu Luxus und Verschwendung ist nach Mandeville für den Einzelnen ebenso schädlich, wie ihm die Sparsamkeit (*frugality*) zugute kommt.³⁵⁵ Dies darf jedoch nicht so verstanden werden, als würde Sparsamkeit um der Tugend willen befolgt – diese selbst ist äußerst selten –, sondern sie ist schlicht ein »*Medium between Profuseness and Avarice, rather leaning to the latter.*«³⁵⁶ Die Sparsamkeit als Ergebnis des Gegeninanders zweier Leidenschaften mag zwar für den Betreffenden »the most certain Method to increase an Estate«³⁵⁷ sein, doch in ihrer leidenschaftlichen Fundierung liegt der Umstand begründet, dass keine Kontinuität gesichert ist und einer der beiden Pole jederzeit die Oberhand gewinnen kann. Sofern sich

reits hier verwiesen auf die Erhellung des politischen Spektrums der Öffentlichkeit in: Gerhardt, Öffentlichkeit.

355 Vgl. FB I, Remark L, 108; FB I, Remark Q, 182.

356 FB I, Remark Q, 182.

357 FB I, Remark Q, 182.

hierin keine Ordnungsfunktion entfalten kann, lehnt Mandeville die Ansicht ab, dass für den politischen Körper Luxus ebenso verderblich und Sparsamkeit ebenso bekömmlich sei, wie für den Privathaushalt.³⁵⁸

Doch ist Mandeville selbstverständlich nicht daran gelegen, die Tugend der Sparsamkeit zu unterminieren. Sein Ausgangspunkt bleibt die Beobachtung seiner Gesellschaft, in welcher er die als Laster verdamnten Leidenschaften Verschwendung und Geiz deutlich vor sich sieht. Ihm gilt: »As long as Men have the same Appetites, the same Vices will remain.«³⁵⁹ Die politische, ordnungstheoretische Fragestellung kann nicht mit der Hoffnung beantwortet werden, dass sich die Leidenschaften der Einzelnen gegeneinander zu einem akzeptablen Mittel hin abschwächen. Im Beispiel des Zuckerhandels verwundert es daher kaum, dass am Beginn der Unterhandlung die Habsucht Alcanders einen höheren Preis veranschlagt als der Geiz Decios.

Gleichwohl setzt Mandeville hierbei – sieht man von den Intrigen und Begleitumständen ab – ein klassisches Beispiel selbststrukturierender Merkmale der ›Ordnung der Ökonomie‹ in Szene, die Preisfindung auf dem ›freien‹ Markt. Betrachtet man die Geschichte der Diskussion zum Thema, so wird unmittelbar einsichtig, weshalb eben jener funktionale Mechanismus eine exemplarische Stellung in Mandevilles Werk einnimmt. Die Verteidigung der ›freien‹, marktwirtschaftlichen Preisfindung findet bereits lange vor dem Entstehen des klassischen Liberalismus statt, blickt man etwa erneut auf die oberdeutschen Städte im 16. Jh. Der in Augsburg ansässige Conrad Peutinger³⁶⁰ stellt in einem Beitrag zur Monopoldiskussion die Frage, wer es wagen würde,

»mehr zu kaufen, als für die festgesetzte Summe, oder anderes zu verkaufen, wenn er nicht seinen Preis bestimmen kann? [...] Daraus folgt unweigerlich, dass es nicht möglich ist, irgendeinen vernünftigen Handel zu betreiben, wo frei zu handeln nicht erlaubt ist; das meint jedoch nicht [*sic!*] anderes als im Gesetz vorgeschrieben steht. Ein derartig freier Handel führt zu größerem allgemeinen Nutzen, wie uns die Praxis lehrt.«³⁶¹

358 Vgl. *FB I, Remark L*, 108 f.; *FB I, Remark Q*, 182; s. hierzu auch Castiglione (1983), 247. Mit Blick auf die späterhin folgenden Auseinandersetzungen mit der Wirtschaftstheorie sei angemerkt, dass diese Auffassung Mandevilles als ein Grund gesehen werden kann, weshalb seine Ausführungen zur Ökonomie vor einem merkantilen Hintergrund, wie etwa von Bluet vertreten, kritisiert wurden, vgl. Bick (2008), 101.

359 *FB I, Remark I*, 118.

360 Zur Interpretation der ökonomischen Ansichten muss die persönliche Situation Konrad Peutingers berücksichtigt werden, dessen Familie zur Kaufmannschaft gehörte und welcher mit dem Haus der Welser verschwägert war. (Vgl. König (1914), 104) Will man die biographischen Daten berücksichtigen, so sollte im Rahmen der vorliegenden Arbeit jedoch nicht unerwähnt bleiben, dass jener ökonomische Denker auch humanistische Studien betrieb und einigen ›Humanisten‹ freundschaftlich verbunden war – in einem Brief vom 9. Dezember 1521 an Erasmus erinnert er sich des Zusammenkommens mit jenem und Morus in Brügge. (Vgl. Peutinger, Briefwechsel, 358)

361 Peutinger, Widerlegung des Ratslag der monopolia halb. Zitiert nach: Bürgin (1996), 259. Im lateinischen Original abgedruckt in: Bauer (1954), 41.

Von Bedeutung ist dabei, dass Peutinger diese Schlüsse explizit unter Annahme der eigennützigen Handlungsgrundlagen der Einzelnen zieht. Denn Peutinger, so fasst Bürgin zusammen, »sieht im individuellen Erwerbsstreben vieler einzelner die Schaffung eines interdependenten, durch Preismechanismen gesteuerten Wirtschaftsganzen«.³⁶² Wenngleich beide Autoren mit dem dargestellten Mechanismus der Preisfindung in letzter Instanz auf einen Beitrag zum Gemeinwohl, auf *publick benefits* abzielen, so muss das Beispiel Mandevilles doch auch hinsichtlich seiner unmittelbar wahrnehmbaren Eigenschaften analysiert werden. Beim Zuckerhandel wird offenkundig, dass der Ausgleich der Interessen – die hier schlicht als reflektierte Leidenschaften verstanden werden können – nicht in den Augen der beiden Teilnehmer selbst stattfindet. Auch nach Abschluss eines Handels, in welchem sich Verkäufer und Käufer annäherten und letztlich zu einem gegenseitigen Einverständnis kamen, darf angenommen werden, dass beide Parteien den Abschluss gemäß ihrer ursprünglichen, durch die ›Leidenschaften‹ Habsucht und Geiz diktierten Konditionen bevorzugt hätten.

Der benannte Ausgleich der Interessen bedeutet nicht, dass die verschiedenen Leidenschaften eine Harmonisierung ›innerhalb‹ der einzelnen Person erfahren – er findet auf der Ebene der Ordnung statt. In einem weiteren Beispiel selbststrukturierender Merkmale aus dem Bereich der Ökonomie wird jedoch darüber hinaus erkennbar, dass auch den ursprünglichen Leidenschaften der Individuen Rechnung getragen wird.

»As it is Folly to set up Trades that are not wanted, so what is next to it is to increase in any one Trade the Numbers beyond what are required. As things are managed with us, it would be preposterous to have as many Brewers as there are Bakers, or as many Woollen-drapers as there are Shoe-makers. This Proportion as to Numbers in every Trade finds it self, and is never better kept than when no body meddles or interferences with it.«³⁶³

Im Fall der – ohne staatlichen Eingriff sich ergebenden – Verteilung der Personen auf die verschiedenen Berufszweige zeigt sich deutlicher, inwiefern auch dem Einzelnen »das seit Mandevilles Bienenfabel immer wieder mit Recht bewunderte Zustandekommen autoharmonischer Wirkungen aus zunächst disharmonischen Ursachen«³⁶⁴ zupasse kommt. Denn letztlich ist es der Berufstätige selbst, welcher von seiner Position in einem funktionalen Ordnungszusammenhang profitiert, da eine solche (in rein ökonomischer Perspektive) die besten Aussichten auf Gewinn bietet.

Um die letztlich politische Dimension der ›Ordnung der Ökonomie‹ in ihren Grundzügen zu erläutern, bedarf es jedoch eines Schrittes hinter die konkreten ›Geschäfte‹ aus dem Wirtschaftsleben zurück. Tatsächlich steht für Mandeville

362 Bürgin (1996), 260.

363 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 299 f.

364 Brinkmann (1948), 48.

keine Wirtschaftstheorie im Fokus, und es empfiehlt sich, der Einschätzung Goldsmith' zu folgen: »But I do not believe that, in a strict sense, Mandeville was an economic theorist at all.«³⁶⁵ Wenngleich die genannten Beispiele der Ökonomie im engeren Sinne entnommen sind, so gilt erneut – wie im Falle der Erklärung evolutionärer Entwicklungen anhand der Arbeitsteilung –, dass Mandeville hierbei exemplarisch einen umfassenderen Themenkomplex bearbeitet. Dies wird im Folgenden anhand des systematischen Gehalts von Mandevilles Version der ›Invisible Hand‹ bzw. der ›spontanen Ordnung‹ erläutert.

Anhand der Metaphern der politischen Ordnung lassen sich die Umrisse jenes zu erschließenden Gehalts am deutlichsten nachzeichnen. Die prominenteste Metapher (nicht nur im Werk Mandevilles) ist die des politischen Körpers, welche bereits im Vorwort der *Fable of the Bees* eingeführt wird und im Rahmen der bisherigen Arbeit mehrfach wiedergegeben wurde. Zwar scheint dieses Bild oftmals mit mechanistischen Begriffen ausgemalt zu sein³⁶⁶, doch die Formen der Einflussnahme entsprechen vielmehr den Modalitäten der Heilkunst als denen der Mechanik, insbesondere mit Blick auf die Tatsache, dass der Politiker nicht seinem Konstrukt, sondern einer immer schon vorgegebenen Realität gegenübersteht.³⁶⁷ Die einleitenden Worte Mandevilles zur *Bienenfabel* dürfen dabei weder unterbewertet noch überinterpretiert werden. »Laws and Government are to the Political Bodies of Civil Societies, what the Vital Spirits and Life it self are to the Natural Bodies of Animated Creatures;«³⁶⁸ Denn einerseits offenbaren diese ersten Zeilen den politischen Fokus des Werks, andererseits bringen sie zum Ausdruck, dass die Gesetze und die Regierung zwar von hohem Gewicht sind, gleichwohl jedoch nur *einen* Aspekt der Metapher darstellen. Will man die ganze Breite von »the Ingredients that all together compose the wholesome Mixture of a well-order'd Society«³⁶⁹ betrachten, so empfiehlt sich der Blick auf ein weiteres Bild der politischen Ordnung, jenes der ›Punsch-Bowle‹.³⁷⁰

In jener – wie Mandeville selbst einräumt, sehr niedrigen³⁷¹ – Metapher wird die Vermittlung der ungebremsten und höchst unterschiedlichen Charaktere, welche je eine individuelle Konkretion von *self-love* und *self-liking* vorstellen, ver-

365 Goldsmith (2001), 117. Goldsmith ergänzt diese Aussage mit der Feststellung, Mandeville »was more a theorist of the spirit of capitalism than of its economic structure.« (ibid.) Diese auf den Einzelnen eingeschränkte Sichtweise folgt m.E. nicht notwendig aus der oben zitierten These. Die im Rahmen dieser Arbeit angestrebte Behandlung der Wirtschaft als Element der Ordnungstheorie geht ebenfalls davon aus, dass Mandeville keinen unmittelbaren Beitrag zur Wirtschaftstheorie liefern mochte und konnte. Vgl. hierzu auch Hayeks Urteil, welcher Mandeville als Ordnungstheoretiker feiert, zugleich jedoch dessen Kompetenzen als Ökonom infrage stellt, Hayek (1966), 125.

366 Mandeville spricht etwa von »the Motion of our Machine«. (FB I, Preface, 3)

367 Diese Position Mandevilles, welche in Opposition zu jener Hobbes' steht, weist eine Nähe zu Machiavellis Körpermetapher auf. Zu Letzterer vgl. Stollberg-Rilinger (1986), 44 f.

368 FB I, Preface, 3.

369 FB I, Preface, 6.

370 Vgl. FB I, Remark K, 105.

371 »I confess the Simile is very low«. (FB I, Remark K, 105)

anschaulicht. Anfänglich scheint es, als ob Mandeville bloß auf die Notwendigkeit abzielt, die Grundsubstanz Wasser, welche die Masse der Menschen symbolisiert, durch Zugabe von Alkohol aufzuwerten. Doch sofern er unter letzterer Zutat »Wisdom, Honour, Fortitude and the rest of the sublime Qualities of Men«³⁷² verstanden wissen will, wird die Ironie der Passage offenkundig.³⁷³ Die Ordnung bezieht sich weder auf eine normative Hierarchie unter den ›Zutaten‹ noch auf eine einzelne Ingredienz, welche die restlichen koordinieren würde. Das Wasser ist zu geschmacklos, die Zitrone zu sauer, der Zucker zu süß und der Brandy zu stark – erst »the wholesom Composition, [...] the Ingredients I named judiciously mixt, will make an excellent Liquor«.³⁷⁴ Ohne die Individualität der einzelnen Elemente, welche höchst unterschiedliche Eigenschaften haben und sich z.T. konträr zueinander verhalten, anzugreifen, will Mandeville die Harmonie auf der Ebene der Ordnung zum Ausdruck bringen.

Wenig erstaunlich ist es daher, dass er des Weiteren in *The Grumbling Hive* eine musikalische Metapher für die politische Ordnung wählt.³⁷⁵ Der Vergleich zwischen einzelnen Tönen und deren harmonischem Miteinander ebenso wie das sich wiederholende Moment der ›niedrigen‹ Beispiele findet sich in aussagekräftiger Form – und auffallender Ähnlichkeit – auch bei Leonhardt Fronsperger.

»[D]urch die ungleichheit unnd streitende gegensatzung erscheint die aller gröst gleichheit, und aller lieblichst Hermoney und einigkeit, die kein zung genug außsprechen oder voll loben, noch kein hertz sich gnugsam verwundern kan, gleichsam als in einer Orgel vil und mancherley Pfeiffen sind, kurz und lang, groß und klein, deren keine auch in jrem gethön einander gleich, aber auß solchen ungleichen stimmen die aller süssest Hörmoney der Music entspringt, wenn man kleine ding großen sol oder mag vergleichen«.³⁷⁶

Treffender kann das Ordnungsdenken auch Bernard Mandevilles kaum zur Darstellung gebracht werden. Wird jene funktionale Systematik nun auf die anthropologische Theorie der Selbstliebe als Ausgangspunkt und Triebfeder der Evolution der arbeitsteiligen Gemeinschaft und des Fortbestands der Marktgemeinschaft projiziert, so kristallisiert sich Mandevilles Einfluss auf das sozialphilosophische Projekt heraus. Deutlich wird dies insbesondere in einer vergleichenden Betrachtung Adam Smith'. Hierbei sei angenommen, dass jener die oben genannte leidenschaftliche Natur des Menschen, d.h. in dessen Worten,

372 FB I, Remark K, 105.

373 Mandevilles Aussagen, welche »the Excellency of Human Nature« charakterisieren, sind meistens als ironisch bis sarkastisch zu bewerten. (FB I, *Origin of Moral Virtue*, 53; vgl. auch *ibid.*, 44, 52 f.) Dabei klingen nicht nur die Begriffe ›Honour‹ und ›sublime Qualities‹ verräterisch, auch die Weisheit als von Menschen behauptete Auszeichnung ihrer selbst wird von Mandeville kritisiert. Mithilfe der Begriffe von Weisheit und Ehre werde ein ›menschliches‹ Idol geschaffen »and Man is taught in good Earnest to worship himself.« (Mandeville, *Origin of Honour*, 42; vgl. *ibid.*, 41 f.)

374 FB I, Remark K, 105 f.

375 Vgl. FB I, *Grumbling Hive*, 24.

376 Fronsperger, Von dem Lob deß Eigen Nutzen, f. 28^v f. Vgl. Bürgin (1996), 263 f.

»[t]he uniform, constant, and uninterrupted effort of every man to better his condition«³⁷⁷, als Grundlage der Funktion der arbeitsteiligen Gesellschaft anerkennt.³⁷⁸ In welcher Weise diese die bei Smith im engeren Sinne ökonomische Ordnungsstruktur trägt, spiegelt sich in jener berühmten Stelle aus dem *Wohlstand der Nationen* wieder, anhand welcher von den gegenwärtigen Kommentatoren die Rezeption Mandevilles durch Adam Smith nachgewiesen wird.

»But man has almost constant occasion for the help of his brethren, and it is in vain for him to expect it from their benevolence only. He will be more likely to prevail if he can interest their self-love in his favour [...]. It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves not to their humanity but to their self-love«.³⁷⁹

Diese generalisierte Version der ›Harmonisierung der Interessen‹ bezieht sich eindeutig auf Mandevilles Ausführungen im zweiten Teil der *Fable of the Bees*.

»[Cleo.] To expect, that others should serve us for nothing, is unreasonable [...]. The Seller, who transfers the Property of a Thing, has his own Interest as much at Heart as the Buyer, who purchases that Property; and, if you want or like a thing, the Owner of it, whatever Stock or Provision he may have of the same, or how greatly soever you may stand in need of it, will never part with it, but for a Consideration, which he likes better, than he does the thing you want.«³⁸⁰

Zu beachten ist dabei insbesondere, dass auch Mandeville nicht lediglich die Perspektive des Produzenten resp. des Verkäufers einnimmt, sondern gleichermaßen die des Konsumenten resp. des Käufers.³⁸¹ Die beiden Parteien sind darauf angewiesen, den jeweiligen Partner in seiner Verschiedenheit zu erfassen, d.h. man muss sich des jeweils Anderen Gründe für den Austausch, welche den eigenen notwendig entgegenstehen – da er jenes Gut abgeben möchte, welches man selbst besitzen möchte und umgekehrt –, vergegenwärtigen. Bereits dieser Hinweis sollte genügen, um anzudeuten, dass im Rahmen einer ›Ordnung der Ökonomie‹ gerade Mandevilles Fokussierung auf die Selbstliebe als (einzige) Motivation stets eine soziale Dimension im Verhalten als funktional notwendig voraussetzt. Daher erscheint es von vornherein fragwürdig, der These von Lynch und Walsh zu folgen, es sei im Sinne Mandevilles

377 Smith, *The Wealth of Nations*, I/343.

378 Diese Aussage bedarf zweierlei Einschränkungen, welche m.E. jedoch für die Gültigkeit der nachfolgenden Passage unerheblich sind. Zum einen ist zu bemerken, dass hier von Smith' Annahme der wohlwollenden, moralischen Gefühle abgesehen wird. Gleichwohl scheint auch Smith selbst dies als bisweilen notwendige Alternative, verstanden als »a sort of insurance policy implanted in the world by Nature«, zu berücksichtigen. (Forman-Barzilai (2010), 47) Zum anderen kann bezweifelt werden, dass die hier zugrunde gelegte, ›säkulare‹ Interpretation der ›Invisible Hand‹ imstande ist, den gedanklichen Unterbau bei Smith und seinen Zeitgenossen voll zu erfassen. (Vgl. Harrison (2011), insb. 49)

379 Smith, *The Wealth of Nations*, I/26 f.; vgl. *ibid.*, Anm. 6.

380 *FB II, Sixth Dialogue*, 349.

381 Diese doppelte Perspektive nahm Mandeville bereits im ersten Teil ein, vgl. *FB I, Remark M*, 133 f.

»paradoxical to expect a commitment to justice and the rule of law from ›Knaves‹, or from butchers, bakers and brewers who think only in terms of personal advantage: how is a commitment to public good or justice available to an agent who ›neither intends to promote the public interest nor knows how much he promoting it‹? Some things, we might think, are simply too mysterious.«³⁸²

Die Schlussfolgerung der Autoren scheint erschreckend, denn ihrer Meinung nach würde ein »Mandevillian merchant [...] not hesitate to perpetrate a fraud on us if the returns promised to be right«, und wir müssten bei jedem Besuch eines Bäckers die Gefahr in Kauf nehmen »to be dead on poisoned bread«.³⁸³ Sicherlich ist die letzte Aussage auch in den Augen der beiden Kritiker in ihrer Darstellung übertrieben, sofern die Gefahren nicht wahrscheinlich sind, sondern ›bloß‹ nicht ausgeschlossen werden können. Denken wir jedoch an die Lebensmittelskandale der letzten Jahre, an die fatalen Konsequenzen der Nutzung von Tiermehl, an die ›Wiederaufbereitung‹ von Gammelfleisch oder (um nur ein weiteres Beispiel anzufügen) den Handel mit verunreinigten Fetten – können wir dann die zitierten Passagen ohne Weiteres als rhetorisch auffassen und diese Gefahren tatsächlich ausschließen?

Zu betonen bleibt, dass Mandeville an dieser Stelle weniger als Pessimist denn als Realist zu klassifizieren ist. In welcher Form er sich den akuten Problemen zuwendet, offenbart sich, wenn im Folgenden nicht nur auf die Produktivität der Ökonomie geachtet, sondern der Aspekt der Verteilung einbezogen wird. Rainer Forst warnte im Rahmen einer Auseinandersetzung mit Marx davor, einen ›halbierten Gerechtigkeitsbegriff‹, welcher in der politischen Philosophie in der Folge von Rawls die Verteilungsgerechtigkeit unverhältnismäßig betone, zu verabsolutieren.³⁸⁴ Unter Hinzuziehung einer Bemerkung Marx' zu Mandeville soll jene ›Hälfte‹ in Mandevilles Denken aufgedeckt werden. Dieser bezieht sich in seinem Zitat auf eine Anekdote in der *Fable of the Bees*, welche von positiven Konsequenzen einer an sich negativ zu bewertenden Straftat handelt, diesen Zusammenhang jedoch nicht – wie bei Marx – in verallgemeinerter Form zur Darstellung bringt.³⁸⁵

»Ein Verbrecher produciert Verbrechen. [...] Der Verbrecher produciert nicht nur Verbrechen, sondern auch das Kriminalrecht und damit auch den Professor, [...] die ganze Polizei und Kriminaljustiz, Schergen, Richter, Henker, Geschworene [...], einen Eindruck, theils Moralisch, theils Tragisch, [...] Kunst, schöne Literatur, Romane und sogar Tragödien, wie nicht nur Müllner's ›Schuld‹ und Schillers ›Räuber‹,

382 Lynch / Walsh (2003), 57.

383 Ibid., 59, 60.

384 Ich beziehe mich auf Rainer Forsts Vortrag »Justice after Marx« vom 22.05.2011, gehalten im Rahmen des Kongresses »Re-thinking Marx« an der Humboldt-Universität zu Berlin.

385 Vgl. FB I, Remark G, 88 f.

sondern selbst ›Oedipus‹ und ›Richard der Dritte‹ beweisen. [...] Mandeville in seiner ›Fable of the Bees‹ (1705) hatte schon die Produktivität aller möglichen Berufsweisen u.s.w. bewiesen, und überhaupt die Tendenz dieses ganzen Arguments«. ³⁸⁶

Von zeitgenössischen Autoren wurde Mandevilles Argument jedoch keineswegs akzeptiert. So widerspricht etwa Bluet einerseits darin, dass in der beschriebenen Weise die Produktivität profitieren könne. Die benannten, neu entstandenen Sicherheitsgewerbe etwa, »tho' they are necessary while Vice and Roguery subsist, yet they add no new Wealth to the Community;« ³⁸⁷ Doch nicht nur die Produktivität betreffend vertritt Bluet andere Auffassungen, denn er stellt verallgemeinernd fest:

»It will be the same thing therefore to the Community, whether these Hands are employ'd in useless Labour, or maintain'd unemployed; for bare Employment is of no Use to the Publick, nor is it possible it should be.« ³⁸⁸

Dieses Urteil kann jedoch nicht gefällt werden, wenn man die ›unnützen Tätigkeiten‹ hinsichtlich ihrer Rolle bei der Verteilung beachtet. Tatsächlich ist Mandevilles Beispiel des Räubers nicht auf Fragen der Produktivität, sondern eben auf solche der Umverteilung abgestimmt. Nach seiner Tat gibt der Verbrecher

»a poor common Harlot, he fancies, Ten Pounds to new-rig her from Top to Toe; [...] She must have Shoes and Stockings, Gloves, the Stay and Mantua-maker, the Sempstress, the Linen-Draper, all must get something by her, and a hundred different Tradesmen dependent on those she laid her Money out with, may touch Part of it before a Month is at an end.« ³⁸⁹

Die Elemente der Distribution, welche insbesondere durch Monroe aufgedeckt wurden ³⁹⁰, sind für Mandeville an dieser Stelle entscheidend. Darin scheint allerdings ein Konfliktpotential zu liegen, zieht man etwa den Vergleich mit Mandevilles wiederholten Aussagen zur ›Notwendigkeit der Armut‹. ³⁹¹ In der Analyse der zuletzt genannten Thematik kommt man jedoch nicht umhin, ein – gewissermaßen Rawls'sches – Moment zu bemerken, welches die existenzielle Sicherung zum Gegenstand hat. Dieses Ziel, das zu Beginn des 18. Jh. noch immer als solches zu formulieren war und dementsprechend als Verbesserung der Situation und Konditionen (*better-off*) der Ärmsten (*worst-off*) zu klassifizieren ist,

386 Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, 281 ff.

387 Bluet, Enquiry, 4.

388 Ibid., 5.

389 FB I, Remark G, 88.

390 »This would not of course alter the amount of wealth in the community; but it would affect its distribution«. (Monro (1975), 213)

391 Für eine Zusammenfassung der entsprechenden Textstellen, s. Chalk (1966), 12, Anm. 76. Die Bewertung der Textstellen wird im fünften Hauptteil erfolgen.

wird als absoluter Maßstab angelegt. Es lohnt etwa, innerhalb von *The Grumbling Hive* auf jene drei dreiversigen Reime zu blicken, deren hervorhebende Wirkung zumindest literaturwissenschaftlich betrachtet außer Frage steht.

»To such a Height, the very Poor
Liv'd better than the Rich before,
And nothing could be added more.«

»But at his House the Hungry's fed,
The Hireling finds unmeasur'd Bread,
The needy Trav'ler Board and Bed.«

»Nay, where the People would be great,
As necessary to the State,
As Hunger is to make 'em eat.«³⁹²

Die außergewöhnliche Betonung der Motive Armut und Hunger sollte dabei kaum zu übersehen sein. Das erste Zitat, welches die Darstellung des die zeitgenössische Realität repräsentierenden ›Bienenstocks‹ zum Abschluss bringt, richtet seine Aufmerksamkeit noch auf die normativen Aspekte des Themas und scheint im Lebensstandard der Ärmsten die – sofern nichts hinzugefügt werden kann – letztgültige Legitimation der ursprünglichen Umstände zu erfassen. Doch im letzten Zitat oder wenn Mandeville mit Blick auf die Unterschicht von der Aufgabe der politischen Gesellschaft spricht, »to procure an honest Livelihood to the vast Multitudes of working poor, that are required to make a large Society«³⁹³, so steckt darin nicht in erster Linie eine normative These, sondern der Hinweis auf die *Notwendigkeit* einer arbeitsfähigen Bevölkerung. Statt Barmherzigkeit von der Oberschicht zu fordern, richtet er sein Augenmerk auf deren existentielle Abhängigkeit vom Rest der Bevölkerung, welche auch die Ärmsten mit einbezieht. Ein weiteres Mal wird der aufmerksame Leser der engen Verwandtschaft der *Bienenfabel* zum *Lob deß Eigen Nutzen* gewahr, wenn Fronsperger in Letzterem vermerkt, es sei »auff Erden kein Mensch so hoch oder mechtig, so nit der aller niedersten und verworffnesten Menschen hilff nottürfftig sey«.³⁹⁴

392 FB I, *Grumbling Hive*, 26, 30, 37.

393 FB I, *Nature of Society*, 355 f.

394 Fronsperger, *Von dem Lob deß Eigen Nutzen*, f. 26^v.

3.1.3 *Nationaler Pluralismus vs. globaler Imperialismus*

Mandevilles Konzeption einer ›Ordnung der Ökonomie‹ kann also nicht ohne Weiteres auf einen ›Ausgleich der Interessen‹ reduziert werden. Im Folgenden wird diese Einsicht weiter vertieft und rückblickend durch einige Aspekte ergänzt werden. Damit soll die Basis geschaffen werden, sich anhand konkreter Beispiele der Frage zu widmen, inwiefern Mandevilles Theorie auch einen unmittelbaren Beitrag zu zeitgenössischen Diskursen darstellt. Dies betrifft einerseits Problemfelder aus dem Bereich der Wirtschaft, beschäftigt sich andererseits jedoch auch mit Mandevilles Beitrag zur politischen Dimension des ›englischen Sonderwegs‹ in seiner Rolle als ›Wahlengländer‹. Hierbei bedarf es insbesondere einer Untersuchung zur Differenz zwischen nationalen und internationalen Formen des Ordnungsdenkens.

Zu Beginn muss dementsprechend erneut auf Mandevilles Aussagen zur Vermittlung der Interessen in den Ordnungsstrukturen der Ökonomie reflektiert werden. Es ist m.E. nötig, sich dabei gegen eine Interpretation zu wenden, welche im Folgenden anhand der Position von Moss expliziert wird. Wenngleich dieser eine sehr ausgewogene Darstellung der Aussagen Mandevilles zu – im engeren Sinne – ökonomischen Aspekten vorlegt, kommt er mit Blick auf die *Fable of the Bees* schlussendlich zu einem m.E. unhaltbaren Ergebnis: »Throughout his writings, the economy is treated as a zero-sum game.«³⁹⁵ Dies mag für das Beispiel der Preisfindung zwischen Alcander und Decio stimmen – der Gewinn des Einen ist der Verlust des Anderen. Doch das zweite von Moss gewählte Beispiel, der Einkauf einer Dame bei einem Stoffhändler³⁹⁶, offenbart gerade mit Blick auf »Mandeville's emphasis on subjective categories«³⁹⁷, dass nicht ohne Weiteres von einem *zero-sum game* gesprochen werden kann. Zwar ist es wahr, dass der im Beispiel auftretende Händler mithilfe von Schmeichelei und falschen Auskünften »charged the lady sixpence more than what the merchant could have sold the goods for alternatively«, doch kann daraus nicht unmittelbar gefolgert werden, dass »[t]he gain of the silk merchant is at the expense of the lady.«³⁹⁸ Zum einen muss angemerkt werden, dass es Mandeville am Ende der Anekdote offen lässt, ob die Kundin den durchschnittlichen Preis oder *sixpence* mehr bezahlt.³⁹⁹ Wichtig ist allerdings, dass der Händler seinen Gewinn erzielt hat und die Dame davon ausgeht, ein gutes Geschäft gemacht zu haben. Darüber hinaus fand sie an der Schmeichelei als Begleitumstand des Geschäfts Gefallen. Unabhängig von der Differenz zwischen einem vermeintlich objektiven Preis und der tatsächlich bezahlten Summe sind beide Parteien nach Abschluss der Transaktion zufriede-

395 Moss (1987), 175.

396 Vgl. FB I, *Nature of Society*, 349-352.

397 Moss (1987), 170.

398 Ibid., 170.

399 Vgl. FB I, *Nature of Society*, 352.

ner als zuvor: Beide erblicken im Ergebnis einen Gewinn entsprechend der jeweiligen ›subjektiven Kategorien‹. Dies war bereits zuvor der Fall, als die Arbeit die Notwendigkeit nachwies, die spezifisch anderen Motive und Gründe der Austauschpartner als relevante und integrale Aspekte für das eigene Verhalten zu berücksichtigen. Beide Merkmale gehen offenkundig über die bloße Harmonisierung von Interessen hinaus, von welcher ohnehin nur auf der Ebene der Ordnung gesprochen werden kann – nicht auf jener des Individuums.

Die Wahrnehmung und Berücksichtigung der Anderen als andere, die Stabilisierung der Austauschverhältnisse durch den ›offenen Markt‹ und der subjektiv erfahrene Zugewinn im Handel sind Merkmale der ›Ordnung der Ökonomie‹, welche zumindest ordnungspolitisch betrachtet einen Überschuss generieren. Und die Mechanismen der ›Verteilung‹ stellen – wenngleich dies bereits begrifflich belegt zu sein scheint – nicht lediglich ein *zero-sum game* dar. Die Grundversorgung aller ist eine Forderung, welche nicht aus normativen Ansprüchen folgt – d.h. ein begrenztes Gut gerecht zu verteilen –, sondern sich auf die reziproken Abhängigkeitsverhältnisse bezieht. Sie stellt eine Einsicht in die funktionalen Notwendigkeiten im Rahmen der Vertiefung und Sicherung der Kooperation dar. Letztere wiederum verdankte ihre Existenz einzig dem Umstand, dass sie eine zusätzliche Befriedigung von Bedürfnissen entsprechend der *self-love* und dem *self-liking* der Individuen in Aussicht stellt.

Vergegenwärtigt man sich zudem die vergleichenden Ausführungen zu David Hume (2.2.1), so wird offenkundig, dass die ›Ordnung der Ökonomie‹ auch in ihren Kernbereichen keine Nullsumme zum Ergebnis hat. Die Spezialisierung der Einzelnen und die Differenzierung der Handwerke, die Hervorbringung neuer Güter und die gesteigerte Kreativität sind unmittelbar für den Wirtschaftsraum als Ganzes von Vorteil. Bezüglich des ökonomischen Nutzens zielen einige Anekdoten Mandevilles zwar auf den Austausch von ›*private benefits*‹ ab, die ›Ordnung der Ökonomie‹ jedoch ist funktional durch die Hervorbringung und Garantie von ›*public benefits*‹ bestimmt. Gleichwohl ist dies keine Konzeption, welche die Merkmale des *doux commerce* trägt. Die ›Ordnung der Ökonomie‹ fördert das Gemeinwohl nicht, insofern sie jenes zunehmend als Orientierungspunkt der Einzelnen etabliert. Vielmehr steigert sie im Sinne des *self-liking* deren egoistische Tendenzen. Auch dies war ein Ergebnis der Beschäftigung mit Hume. Und hierin ist – wie ein Interpret Adam Fergusons feststellt – durchaus ein Gefahrenpotential enthalten.

»Was [...] in der Kommerzgesellschaft abgelöst wird, ist nicht das Ethos von Ruhm und Ehre, sondern das Mittel zur Befriedigung dieser Begehrlichkeiten nach Anerkennung. Anstelle von Abstammung bzw. Herkunft wird nun das Interesse mit dem gesellschaftlichen Status kommensurabel. Die frühmodernen Verheißungen des Marktes von Maß und Milde nehmen bei Lichte betrachtet die Konturen eines Jahresmarktes der Eitelkeiten an.«⁴⁰⁰

Dieser Umstand ist Mandeville keineswegs entgangen; er stellt ihn vielmehr ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Es kann – in moralischer Perspektive und den Worten Adam Smith' – als Mandevilles erklärtes Ziel aufgefasst werden, zu zeigen, dass zivilisiertes Verhalten und anständiges Handeln »from a love of praise and commendation, or as he calls it from vanity« herrühren.⁴⁰¹ Dabei weiß er um die oben genannte Gefahr. Denn gleichgültig ob Mannhaftigkeit, der archaische Ehrbegriff oder die Tugend der *beau monde* betrachtet wird, in allen Fällen ist sich Mandeville der unausgesprochenen Absichten und der Heuchelei⁴⁰² sowie dem ungebremsten Wirken der Leidenschaften bewusst.

Mandeville belässt es nicht dabei, den neuesten Formen des ›Ethos von Ruhm und Ehre‹ nachzuspüren. Er versucht darüber hinaus, innerhalb der durch ihn dekurvierten Ordnungsstrukturen eine Form der Anerkennung jenseits der unipolaren Skalen zu entwerfen. Tatsächlich ist in der Hierarchie der Abstammung, welche zuvor erwähnt wurde, die Anerkennung ein beschränktes Gut. Dies kann für die allgemeine Definition der Ehre ebenfalls geltend gemacht werden, sofern »it is in the nature of honor that few can possess it«.⁴⁰³ Inwiefern dieser Umstand auch in der kommerziellen Gesellschaft fortbesteht, *zugleich* aber eine Auflösung erfahren kann, wird anhand des Geldes problematisiert werden.⁴⁰⁴ Jemem scheint Mandeville nicht nur anfangs durchaus kritisch hinsichtlich seiner Wirkung gegenüberzustehen.

»[Cleo.] Money [...] is deservedly call'd the Root of all Evil: [...] As for my part, I verily believe, that as an accessory Cause, it has done more Mischief in the World than any one thing besides: Yet it is impossible to name another, that is so absolutely necessary to the Order, Oeconomy, and the very Existence of the Civil Society; for as this is entirely built upon the Variety of our Wants, so the whole Superstructure is made up of the reciprocal Services, which Men do to each other. How to get these Services perform'd by others, when we have Occasion for them, is the grand and almost constant Sollicitude in Life of every individual Person. [...] No Body, who is at

400 Helbig (2011), 182.

401 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 308.

402 Vgl. hierzu etwa Monro (1975), 101. Zum Doppelaspekt der Heuchelei bei Mandeville – äußere Vortäuschung und Selbstbetrug –, vgl. Runciman (2008), 45-73.

403 Horne (1981), 553.

404 Dies steht wiederum gegen Hornes Einschätzung, welcher mit Blick auf Mandeville und Smith generalisierend festhält, dass *auch dieses* Streben nach Anerkennung »sets off a competition that is intense, not moderate, because it is for goods that are very limited indeed.« (Horne (1981), 565)

Peace, and has no Contention with any of the Society, will do any thing for a Lawyer; and a Physician can purchase nothing of a Man, whose whole Family is in perfect Health.«⁴⁰⁵

In dieser Aussage sind mehrere Aspekte des Geldes angesprochen. Die anschließende Passage in der *Fable of the Bees* behandelt das Verhältnis der sozialen Schichten untereinander und macht dabei deutlich, dass das Geld dazu dienen kann, bestehende Hierarchien zu verfestigen, jedoch zugleich eine neue Form der sozialen Mobilität ermöglicht, welche hinsichtlich der Stellung der Einzelnen bei »their own Industry and Application«⁴⁰⁶ ansetzt.⁴⁰⁷ Erneut scheint in diesem Zusammenhang ein Argument Mandevilles Grund zur Annahme zu geben, die Kooperation der Menschen als Nullsummenspiel zu sehen.

»[Cleo.] In the Compound of all Nations, the different Degrees of Men ought to bear a certain Proportion to each other, as to Numbers, in order to render the whole a well-proportion'd Mixture. And as this due Proportion is the Result and natural Consequence of the difference there is in the Qualifications of Men, and the Vicissitudes that happen among them, so it is never better attained to, or preserv'd, than when no body meddles with it. Hence we may learn, how the short-sighted Wisdom, of perhaps well-meaning People, may rob us of a Felicity, that would flow spontaneously from the Nature of every large Society, if none were to divert or interrupt the Stream.«⁴⁰⁸

Hierzu muss dreierlei bemerkt werden. Erstens bezeichnet die ›Proportion‹ eine Relation zwischen den einzelnen Gruppen und keinen absoluten Maßstab. Es ist gerade jenes spontane Verhältnis, welches in der zeitlichen Entwicklung zum Ergebnis führt, dass »the very Poor / Liv'd better than the Rich before«.⁴⁰⁹ Zweitens darf aus heutiger Perspektive nicht voreilig geschlossen werden, dass jene ›Proportion‹ automatisch die Besitzstände festigt und dem Aufstieg entgegensteht. Für das neuzeitliche England stellten Clark und Hamilton in einer empirischen Studie zur Bevölkerungsentwicklung fest, dass »[t]he great reproductive success of richer testators« letztlich dazu führen musste, »that their children had to be on average moving down the social ladder in terms of assets and occupations, and moving down reasonably rapidly.«⁴¹⁰ Drittens steht jenes Verhältnis geradezu symbolisch dafür, dass eine Weiterentwicklung, welche bei den Fähigkeiten des Einzelnen ansetzt, überhaupt möglich ist. Denn hierzu ist eine Beweglichkeit über die ›Stände‹ hinaus vonnöten, welche erst durch die Wirkung des Geldes möglich wurde.⁴¹¹

405 FB II, *Sixth Dialogue*, 348 f.

406 FB II, *Sixth Dialogue*, 352.

407 Vgl. FB II, *Sixth Dialogue*, 351 f. »Aggressive individual enterprise and social mobility« scheinen sich geradezu gegenseitig zu bedingen. (Hundert (1994), 20)

408 FB II, *Sixth Dialogue*, 353, Anm. 1.

409 FB I, *Grumbling Hive*, 26; s. auch Kayes Fußnote, *ibid.*, Anm. 1.

410 Clark / Hamilton (2006), 731.

411 Mit einem für seine Zeitgenossen sicherlich stechenden Seitenblick zeigt Mandeville anhand der

Weshalb aber betitelt Mandeville das Geld als Fluch und Segen zugleich? Dies bedarf einer Betrachtung der Ordnungsstrukturen, denn schließlich wurde die ›absolute Notwendigkeit‹ des Geldes explizit mit Blick auf »the Order, Oeconomy, and the very Existence of the Civil Society«⁴¹² behauptet. Die positive Konsequenz der Einführung des Geldes lässt sich aus dem bereits Gesagten ableiten. In einer bestehenden, politischen Gesellschaft, so Mandeville, werden die Menschen – in evolutionärer Perspektive – damit fortfahren, »to divide and subdivide their Labour«⁴¹³, und dabei ein Niveau erreichen, auf welchem der unmittelbare Austausch von Leistungen kaum mehr praktikabel ist. Es ist unplausibel, dass sich die genannten Berufsgruppen, etwa die Ärzte oder Anwälte, darauf verlassen könnten, tagtäglich von (z.B.) einem Bäcker benötigt zu werden. Diese Tendenz ist kein zufälliges sondern ein offenkundig notwendiges Ergebnis des stetig steigenden Grades der Spezialisierung. Es ist in diesem Sinne nicht das Geld selbst als positives Element einer modernen Gesellschaft zu verstehen, sondern es wird als Ausdruck eines Phänomens, welches als unerlässlich für die Funktionalität der politischen Ordnung erkannt wurde, bewertet. Paradoxerweise jedoch ist die Folge jener qualitativen Diversifikation, in welcher Mandeville den Ausgangspunkt einer nicht weiter unipolaren, hierarchischen Skala der Anerkennung anlegt, der rein quantitative Maßstab des Geldes. Vor diesem Hintergrund entfaltet Mandevilles Bemerkung, dass »that Labour, which most People are capable of doing, will ever be the cheapest«⁴¹⁴, ein neues Moment.

Das Individuum sieht sich nun in zweifacher Weise dazu veranlasst, seine spezifischen Qualitäten auszubilden. Nicht nur ist es sein Ziel, durch eine möglichst exklusive Position im Austausch gut abzuschneiden, d.h. möglichst viele oder hochwertige Güter und Dienstleistungen, welche entsprechend der *self-love* und dem *self-liking* erstrebt werden, zu erlangen und den Anderen in der Folge zu präsentieren. Im mittelbaren Tausch seiner Leistung gegen Geld wird ihm bewusst, dass hierbei eine unmittelbare Bewertung seiner Stellung im Ganzen stattfindet. Die gezollte (oder verweigerte) Anerkennung seiner persönlichen Leistung und individuellen Kreativität betrifft auch auf dieser Ebene – und zwar in gesteigerter Form – die grundlegenden Ambitionen des *self-liking*. Und in dieser Perspektive wird das Geld als Gefahrenquelle offenkundig. Der ursprüngliche Charakter der Anerkennung bei Mandeville gründete in der Reziprozität der Abhängigkeitsverhältnisse, d.h. in der horizontalen Diversifikation der einzelnen

›South Sea Bubble‹ von 1720 – der ersten großen ›Blase‹ der Spekulanten –, dass auch die gesellschaftlich hohen Kreise in jenen Bannkreis gezogen wurden, vgl. FB II, *Sixth Dialogue*, 354.

412 FB II, *Sixth Dialogue*, 349.

413 FB II, *Sixth Dialogue*, 284.

414 FB II, *Sixth Dialogue*, 350.

Personen innerhalb der ›Ordnung der Ökonomie‹. Dies kam etwa in Mandevilles Anmerkung zu jenen »working poor, that are *required* to make a large Society«⁴¹⁵, zum Ausdruck – ein Motiv, welches sich mehrfach wiederholt.

»The worst of all the Multitude
Did something for the Common Good.
This was the States Craft, that maintain'd
The Whole of which each Part complain'd«.⁴¹⁶

Dabei muss beachtet werden, dass Mandeville, aus im weiteren Verlauf einsichtig zu machenden Gründen, bemüht ist, in seiner Wortwahl äußerst ›unbarmherzig‹ zu erscheinen, sofern er von jenen Bevölkerungsteilen, »that bear the Brunt of every Thing, the meanest Indigent Part of the Nation, the working slaving People«⁴¹⁷, spricht. An dieser Stelle sollte der Kontrast noch einmal deutlich werden lassen, dass die Anerkennung der unteren Schichten nicht auf Barmherzigkeit zurückgeht bzw. keines Erbarmens bedarf. Die Gefahr besteht nun jedoch darin, dass das Geld, welches ursprünglich im wahrsten Sinne des Wortes lediglich ein Mittel darstellte, dass also ein rein quantitativer zum absoluten Maßstab erhoben wird – und die vom Individuum als Individuum eingeforderte Anerkennung nivelliert.

Eine gesteigerte Gefahr, welche hiervon ausgeht, wurde von E. J. Hundert in die Diskussion eingebracht. Zwar lässt auch er die horizontale Distinktion partiell gelten, doch wirkt nach ihm die kommerzielle Gesellschaft als Katalysator für die Heuchelei gegenüber uns selbst.⁴¹⁸

»[A]n enormous range of social actions should be understood [...] as starkly instrumental attempts to satisfy pride through the establishment of one's status [...]; character was now an artifact crafted by role-players within contemporary forms of social exchange and inherited hierarchies of power, and had to remain so if commercial society was to survive and flourish.«⁴¹⁹

Diese Problematik kann noch nicht abschließend gelöst werden. Sie fokussiert die Motivation des Individuums, sich ›um jeden Preis‹ gegenüber anderen auszuzeichnen, selbst wenn dies bedeutet, seine Eigenheit hinter der Maske der Heuchelei zu verbergen und eine Rolle in der »semi-autonomous region of civil society«⁴²⁰ zu spielen. Sie verweist darauf, dass in Mandevilles Konzeption des Zusammenspiels der individuellen Leidenschaften und der Ordnung des Ganzen Konflikt und Lösung konstitutiv verknüpft sind. In der Charakterisierung des

415 FB I, *Nature of Society*, 355 f., *eigene Hervorhebung*.

416 FB I, *Grumbling Hive*, 24.

417 FB I, *Remark L*, 119.

418 Dies ist die Heuchelei ›zweiter Ordnung‹, welche auch Runciman als Gefahr sieht, denn: »We may need to hide the truth *about* ourselves in order to get by in this world, but we oughtn't to hide the truth *from* ourselves that this is what we are doing.« (Runciman (2008), 54)

419 Hundert (1994), 185. E. J. Hundert setzte sich ausgiebig mit dem Verhältnis von ›Theater‹ und ›Marktgemeinschaft‹ auseinander, vgl. Hundert (1998); Hundert (2000).

420 Hundert (1994), 185.

Sachverhalts als Gefahr steckt umgekehrt jedoch eine positive Einsicht. Denn der Wert der ausgebildeten Individualität für die *Funktion* der Ordnung wird im Angesicht der Bedrohung noch deutlicher. In eindringlicher Form ist man auf das ursprüngliche Moment der Ordnung, die reziproken Abhängigkeitsverhältnisse – welche erst in einer pluralistischen, diversifizierten Gesellschaft ihre breite und kontinuierliche Wirkung entfalten können –, zurückverwiesen.

Dieses Prinzip wird in einem weiteren Risikoszenario deutlich, in welchem ebenfalls die Folgen einer fälschlichen Überwindung von Konflikten offen gelegt werden, jedoch in gänzlich anderer Form. In der Problematisierung der Monopole beweist Mandeville besondere Weitsicht, denn die Bereiche der Wirtschaft, anhand welcher er das eingeschränkte Ordnungsvermögen der ›*Invisible Hand*‹ demonstriert, sollten tatsächlich zu der wirtschaftspolitischen Herausforderung der kommenden Generationen werden. Zum einen verweist Mandeville, der selten derart konkrete Beispiele aus der Wirtschaftspolitik zitiert, auf einen Staatsbeschluss, welcher sich gegen eine »powerful and valuable Company«⁴²¹, das seinerzeit bedeutendste globale, börsennotierte und monopolistisch bestrebte Unternehmen, die *East India Company*, richtete. Unabhängig von den Gründen, weshalb er diesen politischen Eingriff willkommen heißt⁴²², zeigt die Wahl eines Beispiels, in welchem die Regierung gegen ein derartiges Unternehmen vorgeht, dass sich Mandeville jenem Wandel der Unternehmensstrukturen kritisch vorausschauend zuwendet. Die Unterstellung, Mandeville würde für die Verteidigung der Monopole werben⁴²³ bzw. die Garantie derselben gar als staatliche Aufgabe betrachten⁴²⁴, kann einer genaueren Betrachtung, welche sich nicht nur auf die im engeren Sinne ökonomischen, sondern darüber hinaus auf die ordnungstheoretischen Aussagen in der *Fable of the Bees* stützt, nicht standhalten. Des Weiteren vermittelt das Beispiel der *East India Company*, welches Import und Verarbeitung von Stoff und Tuch betrifft, dass Mandeville sich mit jenen Bereichen der Wirtschaft auseinandersetzt, in welchen die Vorboten der Industrialisierung bereits erkennbar wurden – zumindest für den aufmerksamen Beobachter seiner Zeit.⁴²⁵

421 FB I, *Remark L*, 114.

422 Zu den historischen Ereignissen und zur Argumentation, dass Mandeville die *East India Company* anspricht, vgl. die Kommentare von Kaye in FB I, *Remark L*, 113 f., Anm. 1; 114 f., Anm. 1

423 Vgl. Rashid (1985), 318.

424 Vgl. Lynch / Walsh (2003), 56.

425 Das Verständnis der ›industriellen Revolution‹ hat sich in der historischen Forschung, insbesondere seit den 1980er Jahren, stark gewandelt. Dies betrifft nicht nur die Neubewertung der Veränderungen im 19. Jh., sondern insbesondere die Frühphasen, welche in England einen eher kontinuierlichen Verlauf aufweisen. Exemplarisch sei etwa auf Lees Darstellung der Anteile der drei Sektoren am gesamten Wachstum des Bruttoinlandsprodukts verwiesen, vgl. Lee (1986), 10. Ähnliches gilt für die Analyse der proto-industriellen Entwicklung, sofern die Idee einer ›industrious revolution‹ durchaus kritisch betrachtet werden kann. Vgl. hierzu etwa die Kontroverse im *Journal of Economic History*: Clark / Van Der Werf (1998); de Vries (1994); Voth (1998). Die kritische Position von Clark spiegelt sich auch in seiner Einschätzung wieder, der Einfluss der *Glorious Revolution* sei geringer anzusetzen als dies zuvor getan wurde, s. G. Clark (1996).

Insbesondere den Monopolen, welche Unternehmen wie die *East India Company* innehatten, bzw. den monopolistischen Entwicklungen, welche sich in der Zentralisierung der industrialisierten Produktion abzeichneten, musste Mandeville mit äußerstem Argwohn gegenüberstehen.⁴²⁶ Denn in ihnen ist die Ungleichheit zur einseitigen Abhängigkeit entwickelt, sodass die Ökonomie als gesamtgesellschaftliches Ordnungsprinzip disqualifiziert wird. Mandeville versteht aber unter ›Wirtschaft‹ ebenso wenig einen exklusiven Kreis von Unternehmern, wie er in der ›Politik‹ das Betätigungsfeld einer Elite und im ›politischen Körper‹ deren Eigentum sieht. Im Übrigen muss ergänzt werden, dass insbesondere die Handelsmonopole, wie die *East India Company* oder die *Royal African Company*, als herausragende Repräsentanten des Nullsummenspiels gelten können, sofern sie durch die Verteidigung des Imports von Fertigwaren ihren Anteil am – in ihrer Ideologie durch Grundbesitz resp. Bodennutzung limitierten – Reichtum zu vergrößern trachteten.⁴²⁷ Sie beziehen dabei explizit Stellung gegen die keimende Auffassung, dass der nationale Reichtum vorrangig in der Arbeit der Bürger gründet.⁴²⁸ Mandeville vertritt diese Position, wenngleich er die Bedeutung des Bodens dabei nicht aufgibt.

»[T]he Enjoyment of all Societies will ever depend upon the Fruits of the Earth, and the Labour of the People; both which joined together are a more certain, a more inexhaustible, and a more real Treasure, than the Gold of *Brazil*, or the Silver of *Potosi*.«⁴²⁹

Die Tendenz hin zur Betonung der Arbeit der Bevölkerung kam jedoch bereits in *The Grumbling Hive* zum Ausdruck⁴³⁰ und offenbart sich vor allem in Mandevilles Ausführungen zu den ›natürlichen Übeln‹, »the Plagues and Monsters I named to have all the Variety of Labour perform'd«.⁴³¹ Als Beispiele stehen etwa das große Feuer von London oder Schiffsunglücke zur Verfügung.

»The Fire of London was a great Calamity, but if the Carpenters, Bricklayers, Smiths, and all, not only that are employed in Building but likewise those that made and dealt in the same Manufactures and other Merchandizes that were Burnt, and other Trades again that got by them when they were in full Employ, were to Vote against those who lost by the Fire; the Rejoicings would equal if not exceed the Complaints.«

426 Dabei soll nicht außer Acht gelassen werden, dass Mandeville auch in diesem Zusammenhang den Handel als vorrangiges Anschauungsobjekt wählt. Mit der Fokussierung des Dienstleistungssektors wird jedoch eine stärkere Betonung des Konsums nahegelegt – ein Umstand, der Castiglione als ein maßgeblicher Grund dafür gilt, dass Mandevilles Werk in der auf die Produktion konzentrierten Diskussion des 19. und frühen 20. Jh. in ökonomischer Perspektive aus der Mode kam. (Vgl. Castiglione (2002))

427 Vgl. Pincus (2007), 222 f.

428 Man bedenke nur Lockes überspitze Aussage, 99% des Wertes eines Produkts rührten von der Arbeit her, nur 1% vom ›Land‹ qua Lieferant, vgl. Locke, *Two Treatises of Government*, 361.

429 *FB I, Remark Q*, 197 f.

430 Vgl. *FB I, Grumbling Hive*, 18.

431 *FB I, Nature of Society*, 355.

»A Hundred Bales of Cloth that are burnt or sunk in the *Mediterranean*, are as Beneficial to the Poor in *England*, as if they had safely arriv'd at *Smyrna* or *Aleppo*, and every Yard of them had been Retail'd in the Grand Signior's Dominions. [...] [T]he Poor that were set to work about them can never lose.«⁴³²

Insbesondere im letzteren Beispiel zeigt sich nicht nur Mandevilles Überzeugung, der Wohlstand des *body politic* hänge von der Arbeit ab, sondern der Fokus wird erneut – unter nun neuem Vorzeichen – auf die internationale Ebene der Ordnung der Ökonomie gelenkt. Es ist die Rolle des Staates, welche im Rahmen der folgenden Überlegungen ins Zentrum rückt. Dies wird insofern ermöglicht, als dass die Interaktion der Nationen grundlegende Merkmale aufweist, welche für das Verhältnis der Bürger auf der individuellen Ebene aufgezeigt wurden. Auch diese Überlegung Mandevilles ist keineswegs neu, wie etwa ein weiterer Seitenblick auf Leonhardt Fronspergers *Lob deß Eigen Nutzen* erhellt. Schon bei diesem wird kein prinzipieller Unterschied hinsichtlich der notwendigen reziproken Abhängigkeitsverhältnisse zwischen einzelnen Personen oder Staaten behauptet. Ebenso wie »kein Mensch one deß anderen hilff und zustand leben kan«, gilt auch, dass »je ein Land deß andern nottürfftig ist, und so gar nottürfftig, daß man nichts kan oder mag entrathen oder emberen«.⁴³³ Fronsperger vollzieht in diesem Kontext nicht nur den Schritt vom lebendigen zum politischen Körper, sondern auch jenen von Stadt und Staat zur kosmopolitischen Ordnung – er resümiert, dass auch »die Welt ein einzige Policey und wesen ist«.⁴³⁴

Mandevilles Herangehensweise an jenes Thema nimmt dabei ein weiteres Mal den Weg über die Kritik, sowohl zeitgenössischer Strömungen als auch der utopischen Tradition. Denn er wendet sich in seiner Ablehnung der – den Zeichen der Zeit verschlossenen – *Tories*, welche »would have preferred England to remain isolated from the continent«⁴³⁵, zugleich gegen die »utopischen Inseln«. Der Preis, welcher für die Aufrechterhaltung bzw. Schaffung von Autarkie auf nationaler Ebene bezahlt werden muss, ist ein hoher. Der Schutz, den sich die Verfechter derselben versprechen, wiegt nicht nur nicht die ökonomischen Nachteile auf, welche Mandeville beispielsweise äußerst lebensnah anhand einer Gegenüberstellung von türkischen Stoffen und englischer Wolle beschreibt.⁴³⁶ Er macht auch die Ordnungsfunktion des internationalen Handels, die sich aus den entstehenden Abhängigkeiten ergibt, zunichte. Ganz gleich wie sehr auch heute noch, etwa im Bereich der Energieversorgung, die Abhängigkeit einer Nation von einer anderen mit kritischen Augen betrachtet wird, so zeigt doch z.B. die aktuelle Schuldenkrise, dass unter eben diesen Bedingungen ein Zwang zu globaler Zusammenarbeit entsteht. Ein historisches Beispiel von herausragender Bedeu-

432 FB I, *Nature of Society*, 359, 364.

433 Fronsperger, *Von dem Lob deß Eigen Nutzen*, f. 26^r.

434 Ibid., f. 28^r.

435 Speck (1975), 73.

436 »Woollen Manufactory« steht »Silk« und »Mohair« gegenüber. (FB I, *Remark L*, 109)

tung, das *European Recovery Program*, offenbart, dass der zu ziehende Schluss nicht lediglich die Mechanik betrifft, dass der Gewinn des Anderen zum eigenen Nutzen und dessen Verlust zum eigenen Schaden sein kann. Von entscheidender Bedeutung – für die Stabilität in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg, wie für Mandevilles politische Theorie – sind die ordnungspolitischen Konsequenzen jener Interdependenzen.

Diese werden nicht nur durch die Isolation, sondern auch durch imperiale Bestrebungen gefährdet. Zwar äußert sich Mandeville nicht explizit und unmittelbar politisch, doch seine Ausführungen zum internationalen Handel machen seine Position deutlich. Oftmals wurden die oben angesprochenen Ausführungen zum englischen Wollhandel⁴³⁷ als Indiz für Mandevilles Zustimmung zu Protektionismus und Monopolismus gewertet. Tatsächlich scheint er hier die ›generelle Offenheit‹ des Marktes einzuschränken, sofern seine Argumentation lediglich sinnvoll ist, »if England is assumed to be Turkey's *sole* trading partner.«⁴³⁸ Dabei wird allerdings die Stoßrichtung der Thesen verkannt. Mandeville möchte im Beispiel weniger die merkantile Idee des ›*balance of trade*‹ stützen, sondern vielmehr zeigen, dass eine Ausbalancierung des Exports durch entsprechenden Import von Gütern herzustellen ist – und nicht durch Geld.⁴³⁹ Darüber hinaus erscheinen in seinem Beispiel England und die Türkei als gleichberechtigte Handelspartner. Mandeville verteidigt nicht eine merkantile gegen eine liberale Außenhandelstheorie. Es sind die vermeintlich bevorteilten Staaten, allem voran Spanien, welche sowohl Rohstoffe und Güter wie auch Gold (als Währung für den innereuropäischen Handel) aus den Kolonien besitzen, die Mandeville als Gegenentwürfe präsentiert. Bis zum Beginn des 16. Jahrhundert,

»Spain was a fertile Country, where Trade and Manufactures flourished, and had a knowing industrious People to boast of. But as soon as that mighty Treasure, that was obtain'd with more Hazard and Cruelty than the World 'till then had known, and which to come at, by the *Spaniard's* own Confession, had cost the Lives of twenty Millions of *Indians*; as soon, I say, as that Ocean of Treasure came rolling in upon them, it took away their Senses, and their Industry forsook them. [...] [B]y *too much Money*, the making of Colonies and other Mismanagements, of which it was the occasion, *Spain* [...], from a rich, acute, diligent and laborious, become a slow, idle, proud and beggarly People; so much for *Spain*.«⁴⁴⁰

Es sind die Grauen des Imperialismus und der Irrweg des Kolonialismus, welche Mandeville einerseits moralisch anprangert, andererseits jedoch erneut ordnungstheoretisch verwirft. Die Interdependenzen sind die Grundpfeiler einer – nun auf globaler Ebene – pluralistischen Ordnung, welche eine Vielzahl äußerst

437 Vgl. FB I, Remark L, 109 ff.

438 Rashid (1985), 318.

439 Vgl. FB I, Remark L, insb. 111.

440 FB I, Remark Q, 195 f.

unterschiedlicher und autonomer, doch keineswegs autarker Akteure aufweist.⁴⁴¹ Dies führt zuletzt auf ein Missverständnis hin, welches das Verhältnis von Autarkie und Autonomie betrifft. Mandeville ist daran gelegen, den ›murrenden Bienenstock‹ als autonomen Staat unter Staaten zu präsentieren, der seine Autonomie jedoch gerade im Rückzug einbüßt, da er die Seefahrt einstellt und sich fortan autark versorgt.⁴⁴² Dass Autarkie nicht mit Autonomie zu verwechseln ist bzw. nicht als eine Bedingung für Letztere zu sehen ist, gilt für die Staaten dabei ebenso wie für die Individuen.

»[A]t its origin at least, autonomy is not conceived of individualistically but as something humans can achieve only by surrendering part of their status as individuals. [...] [A]utonomy cannot be the achievement of isolated, self-sufficient individuals«.⁴⁴³

441 Bereits das Beispiel griechischer Politik seit der spätgeometrischen und archaischen Epoche zeigt, dass gerade das Ideal des autarken politischen Körpers zu imperialen Aktivitäten und zur Schaffung dependenter Kolonien beitragen kann.

442 Vgl. FB I, *Grumbling Hive*, 17, 24, 34 f.

443 Neuhausser (2011), 478.

3.2 Die Ordnung der Gesetze

Nicht zuletzt die Betrachtungen zur Monopolfrage und zum utopischen Inselstaat machten deutlich, dass die Analyse der ›Ordnung der Ökonomie‹ kaum umhin konnte, die in vielen Bereichen elementare und enge Verknüpfung mit jenen Ordnungsstrukturen zu thematisieren, welche im Folgenden unter der Wendung ›Ordnung der Gesetze‹ zur Anschauung gebracht werden. Eine Aufgabe wird es dabei sein, zu zeigen, dass die für die vorliegende Arbeit gewählte Reihenfolge tatsächlich keine systematische Vorrangigkeit oder historische Abfolge widerspiegelt, sondern dass beide Strukturen als interdependente Aspekte der politischen Ordnung auf einer Ebene ineinander verschränkt sind.

Die Untersuchung der ›Ordnung der Gesetze‹ nimmt ihren Anfang ebenfalls bei einer Zusammenfassung und Ergänzung der evolutionären Voraussetzungen. Dabei wird einerseits auf die Stufen der Entwicklung innerhalb der Emanzipation der Koordination und andererseits auf die Spezifika der Evolution der Gesetze eingegangen werden (3.2.1). Im anschließenden Abschnitt wendet sich der Text den funktionalen Möglichkeiten von Gesetz und Gesetzgebung zu, wobei es ein essentielles Anliegen dieser Diskussion ist, die Notwendigkeiten, Möglichkeiten und Grenzen der Einwirkung der Ordnung der Gesetze auf jene der Ökonomie zur Darstellung zu bringen (3.2.2). Das beschließende Kapitel des dritten Hauptpunktes unternimmt den Versuch, den aufgezeigten Wechselwirkungen exemplarisch Ausdruck zu verleihen. Der historische Kontext ist zu diesem Zweck ebenso einzubeziehen wie die Aspekte der Zeitkritik in Mandevilles Werk (3.2.3).

3.2.1 Die evolutionären Voraussetzungen

Den Anfang der Beschäftigung mit der Ordnung der Gesetze macht also eine Reflexion auf die unter 2.2.2 dargestellten Entwicklungen einer losgelösten und eigenständigen Form der Koordination. An jener Stelle wurden vorrangig zwei zu unterscheidende Richtungen einer Begründung der Vorgänge festgestellt. Zum einen bezogen sich Mandevilles Argumente auf die Perspektive des im Ordnungsgefüge sich kristallisierenden ›Ganzen‹, d.h. der Einheit der Ordnung. Dieses Angebot der Koordinatoren, eine *zusätzliche* Befriedigung des *self-liking* durch eine äußere Konformität im Handeln mit den Regeln des Anstands zu erreichen, bezieht sich nur mittelbar auf die ursprüngliche Motivation zur Kooperation. Mandevilles Begründung für eine anzunehmende Emanzipation der Koordination bezog sich jedoch auch direkt auf die nicht intendierten Ordnungsmomente, auf jene Strukturen, welche sich aus den unmittelbaren, auf der *self-love* und dem *self-liking* fußenden Bestrebungen der Individuen evolutionär ergaben. Der Fokus auf die egoistische Motivationslage blieb dabei in der Terminologie Mandevilles stets präsent – ein Umstand welcher auch in der biologischen Evolutionstheorie zu Irritationen führte. Noch heute scheint es notwendig, anzumerken, dass es ein Fehler sei, »to treat what are really metaphorical terms such as the *struggle for existence* literally, as meaning actual fighting.«⁴⁴⁴ Diese Begrifflichkeit kann aber auch anders gelesen werden, denn » ›Struggle‹ can mean simply any kind of difficulty or effort. It can indeed include fighting, but it can equally include cooperation in face of natural stresses.«⁴⁴⁵

Nun ist es nicht nur Mandevilles satirischen Absichten zuzuschreiben, dass er eine Begrifflichkeit beibehielt, welche von den zeitgenössischen Lesern als moralisch wertend verstanden werden musste. Die Betonung der selbstischen Orientierung der Impulse ist zudem von Relevanz für die Ursprünge der Koordination. In den Frühformen der arbeitsteiligen Gemeinschaft bleibt nicht nur der einheitliche Zweck des Ganzen, welches durch die Ordnung konstituiert wird, außerhalb der je individuellen Blickfelder. Es gilt ebenso zu bedenken, dass die Ordnungsstrukturen selbst und ihre funktionalen Aspekte kein Gegenstand der Erwägung der Einzelnen sind. Die Kooperation ist deshalb bereits gefährdet, ohne dass eine oder mehrere Personen explizit gegen die zugrunde liegenden Verhaltensregeln verstoßen. Denn diese sind vorerst weder durch die Gemeinschaft definiert noch den einzelnen Teilnehmern bewusst. Dementsprechend ist das Ausbleiben einer förderlichen Teilnahme nicht direkt als solches auszumachen.

444 Midgley (2010), 45.

445 Ibid., 46. Bereits Darwin selbst sah diese Problematik und äußerte sich in seinem epochalen Werk explizit zu jener Begrifflichkeit: »I should premise that I use this term [*struggle for existence*] in a large and metaphorical sense including dependence of one being on another«. (Darwin, *Origin of Species*, 78)

chen und offenbart seine schädlichen Konsequenzen erst im Ergebnis und unter Umständen nach einer längeren Zeitspanne. Eine koordinierende Instanz wird nicht erst späterhin benötigt, um konformes Verhalten zu belohnen oder nonkonformes zu sanktionieren, sondern sie kann bereits ein notwendiges Element darstellen, um die der Gemeinschaft dienlichen Handlungszusammenhänge zu erkennen und zu benennen. Wer die Aufgabe der Koordination ernst nimmt, also etwa der Gesetzgeber – ob als metaphorische Gestalt der Evolution oder als handfestes Mitglied der Legislative betrachtet –, muss sich jenem Doppelaspekt stellen.

»[Cleo.] [A]ll Lawgivers have two main Points to consider, at setting out; first, what things will procure Happiness to the Society under their Care; secondly, what Passions and Properties there are in Man's Nature, that may either promote or obstruct that Happiness.«⁴⁴⁶

Auch die erste Frage, welche Dinge überhaupt zum Vorteil der Gemeinschaft sind, verlangt umso größere Aufmerksamkeit und ihre Beantwortung umso größere Anstrengung, je höher das Maß an Komplexität innerhalb der Ordnungsstrukturen wird. Mit Blick auf die Gegenwart sei etwa das Beispiel erwähnt, dass die breite Übereinkunft, man müsse in der Eurozone auf Schuldenabbau und Wirtschaftswachstum hinarbeiten, keinerlei Garantie dafür ist, dass auch Übereinstimmung hinsichtlich der Mittel, wie dies zu erreichen sei, herrscht. Doch wie unter 2.2.2 angedeutet wurde, muss man nicht erst den modernen, globalen Kapitalmarkt betrachten, um zu erkennen, dass in der fortschreitenden Arbeitsteilung ein Maß an Komplexität erreicht wird, welches Vermittlung und Koordination verlangt. Als ein praktisches Beispiel hierfür wurde die ›Infrastruktur‹ erwähnt.

Mandeville geht in diesen konkreten Fragen nicht in die Antike zurück, wo sich – nach heutigem Stand der Wissenschaften – eine Vielzahl von Infrastruktur-Projekten unter diesen Gesichtspunkten betrachten ließen; seien es Bewässerungssysteme in Ägypten, minoische Paläste oder mykenische Burgen, welche nicht nur eine Schutzfunktion innehatten, sondern mit ihren Speichern, Marktplätzen und Verwaltungseinrichtungen zudem als regionale Wirtschaftszentren fungierten. Auf der Suche nach konkretem Anschauungsmaterial verlässt Mandeville weder seine Zeit, noch seinen Wohnort. Sofern »the Danger Men are in from one another«⁴⁴⁷ als maßgeblicher Motor der politischen Entwicklung verstanden ist, scheint das Beispiel der ›Polizei‹ in diesem Kontext naheliegend. »If *London* was to be one Week destitute of Constables and Watchmen to guard the Houses a-nights, half the Bankers would be ruin'd in that time.«⁴⁴⁸ Dabei ist es gerade jenes Exempel, welches Mandeville veranlasst, zugleich die (normativen) Grenzen

446 FB II, *Sixth Dialogue*, 275.

447 FB II, *Sixth Dialogue*, 266.

448 FB I, *Remark O*, 164.

der institutionellen und unmittelbar staatlichen Einflussnahme im Sinne einer ›konkreten Ordnung‹ aufzuzeigen.⁴⁴⁹ So spricht er sich etwa gegen ein Verbot von Duellen aus, denn »there would be twenty times the Mischief done there is now, or else you must have twenty times the Constables and other Officers to keep the Peace.«⁴⁵⁰ Es ist spürbar, dass Mandeville der letzteren Lösung wenig zugeneigt ist.

Umso bedeutsamer ist es, an dieser Stelle auf das bislang unter dem Begriff ›Anstand‹ verhandelte Feld zurückzublicken, welches die als präpolitisch charakterisierten Regeln des Miteinanders umfasst. Wie zuvor gezeigt wurde, handelte es sich dabei um einen Trick, welchen ambitionierte Personen nutzten, um die Regierbarkeit der Gemeinschaft zu verbessern. Dies gibt das Zeugnis eines anonymen zeitgenössischen Verteidigers der *Fable of the Bees* in einer höchst paradox anmutenden Zusammenfassung zu verstehen.

»[T]hey persuaded those whom they could get to listen that it was really more for their Advantage to conquer than to indulge their Passions; that is, that it was more for their own Good to mind the Good of others, than their own Good, and a greater Gratification to them, not to gratifie their natural Appetites, than to gratifie their natural Appetites. This was a design'd Cheat upon them, that's certain, (and indeed it does look like one) but still it had the wished Effect;«⁴⁵¹

Ähnlich bewerten auch aktuelle Forscher, etwa M. M. Goldsmith, die Hervorbringung der Anstandsregeln »by clever, selfish, vicious, cynical superior beings manipulating selfish, vicious, but susceptible and gullible, inferiors. It is a trick played on fools by knaves.«⁴⁵² Unabhängig davon, dass dieses Vorgehen zugleich die Funktionalität der arbeitsteiligen Gesellschaft verbesserte, ist es hier vonnöten, die zugrunde liegende Form der ›Autorität‹ jener Regelungen zu betrachten – denn diese stellt sich in der Tat als eine ›Manipulation‹ heraus, welche nicht auf eine externe Instanz verweist, sondern im Sinne einer ›Erziehung‹ den Versuch unternimmt, die Einzelnen zu formen. Zwar werden Stolz und Scham, als maßgebliche Mittel jener Erziehungsleistung⁴⁵³, nur gegenüber den Anderen – insbesondere in deren Anwesenheit⁴⁵⁴ – empfunden, doch ihre Wirkung basiert auf der Selbstverpflichtung. Wenngleich jene (metaphorisch verstandenen) ›Politiker‹ als Urheber des ›Tricks‹ gelten können und den Tadel aussprechen, stützen sie sich nicht auf ihre Autorität. Es ist das Individuum selbst, welches sich schämt bzw. schämen muss, damit eine Wirksamkeit der Normen erreicht

449 Vgl. hierzu die unter 4.1 folgenden Ausführungen.

450 FB I, Remark R, 220.

451 [Anonymus], True Meaning of the Fable of the Bees, 9.

452 Goldsmith (2001), 55; zu einer Problematik dieser Auffassung s. 2.2.3

453 Vgl. FB I, Origin of Moral Virtue, 42 f., 53 f.

454 Vgl. FB I, Remark C, 64 ff.

wird. Bereits ausweislich der Einleitung dieses Kapitels wird dabei eine maßgebliche Differenz zu den Gesetzen, hinsichtlich ihrer Geltung wie Durchsetzung, deutlich, sofern diese lediglich im Sinne des positiven Rechts verstanden wurden.

Doch bevor die Gesetze selbst im Folgenden thematisiert werden, muss Mandevilles Stufenmodell der Entwicklung der Gesellschaft im zweiten Teil der *Bienenfabel* bedacht werden. Dieses erachtet nämlich die Hervorbringung der Schrift für das bedeutsame Moment und wählt folglich das geschriebene Wort – nicht etwa ›Regierung‹ oder ›Gesetz‹ – als Titel der dritten symbolischen Stufe. Vorab sei bemerkt, dass jenes Modell nicht im Kontrast zur evolutionären Theorie, welche in 2.2.3 erläutert wurde, steht. Es stellt vielmehr eine Kategorisierung zum Zwecke der Veranschaulichung dar, wie sich ein solches auch bei späteren Autoren, welche hierbei Bezug auf Pufendorf nehmen und ebenfalls evolutionäre Ansätze verfolgen, wiederfindet.⁴⁵⁵ Die Stufen bei Mandeville beziehen sich jedoch nicht auf die Versorgung der Menschen selbst, sondern vielmehr auf die Gefährdung derselben bzw. die evolutionären Entwicklungen, welche hierdurch angestoßen werden und die Gesellschaft allererst auf den Weg bringen. Die erste Stufe des gesellschaftlichen Zusammenschlusses wird dargestellt als die notwendige Konsequenz aus »that common Danger they must always be in from wild Beasts«.⁴⁵⁶ Mit der zweiten Stufe, »the Danger Men are in from one another«⁴⁵⁷, ist für Mandeville eine Kontinuierung zu erwarten. Der Zusammenschluss im Angesicht der zufälligen Gefahr durch wilde Tiere hält nicht länger an, als der ursprüngliche Auslöser vorhanden ist. Im zeitweiligen Miteinander jedoch wird das dem *self-liking* entsprechende Streben einzelner Personen, ihrer ›Überlegenheit‹ Ausdruck zu verleihen, zum akuten Problem. Es ist dies eine der äußerst seltenen Stellen, an welchen Mandeville (bzw. Cleomenes) auf die Beobachtung der Zustände in »uncivilis'd Nations« verweist, in welchen die Formung und das Gegeneinander von »Bands and Companies« zu Tage tritt.⁴⁵⁸

Dabei ist sich Mandeville bewusst, dass im Rahmen dieser Stufe nicht nur die Spannung zwischen den einzelnen Gruppen verstärkt, sondern auch jene innerhalb derselben nicht überwunden wird. Cleomenes geht davon aus, dass die Anführer mit »various ways of curbing Mankind«⁴⁵⁹ experimentieren würden. Auf dieser Stufe kann etwa die ›Erfindung der Moral‹, d.h. die Durchsetzung von funktionalen Regeln des Anstands, verortet werden. Neben diesem Vorstoß, welcher die Regierbarkeit zu verbessern trachtet, werden jene Personen zugleich

455 Es sind hier insbesondere die Autoren, welche eine ›four-stages theory‹ vorstellen, angesprochen. Jenes Modell, welches sich bei Adam Smith oder John Millar ebenso wiederfindet wie etwa bei Turgot oder Condillac, ist inhaltlich jedoch nicht mit jenem Mandevilles zu vergleichen. Zum Einfluss Pufendorfs vgl. die Ausführungen bei Hont (2005), 159-184.

456 FB II, *Fifth Dialogue*, 261, s. auch 230.

457 FB II, *Sixth Dialogue*, 266.

458 FB II, *Sixth Dialogue*, 267.

459 FB II, *Sixth Dialogue*, 268.

den Versuch unternehmen, ihre Macht durch Zwangsausübung zu festigen. Denn wenngleich letztere (im Englischen eleganter als ›*coercive power*‹ bezeichnete) Gewaltausübung nicht ausreichend ist, die politische Ordnung herzustellen und zu bewahren, so stellt sie doch einen der maßgeblichen Mechanismen politischer Herrschaft dar.⁴⁶⁰ Das zu erwartende Geflecht von »Prohibitions and Penalties«⁴⁶¹ ist jedoch ungenügend, um als ›Ordnung der Gesetze‹ zu gelten. Erneut stellt das *self-liking* eine besondere Hürde für die Entstehung der politischen Gesellschaft dar.

»[Cleo.] All Men are partial in their Judgments, when they compare themselves to others; no two Equals think so well of each other, as both do of themselves; and where all Men have an equal Right to judge, there needs no greater Cause of Quarrel, than a Present amongst them with an Inscription of *detur digniori*.«⁴⁶²

Es muss als besonderes Merkmal der Theorie Mandevilles angesehen werden, dass er diesen Missstand noch nicht dadurch aufgehoben sieht, dass die Regelungen in einer allgemeinen Formulierung wiedergegeben werden. Der entscheidende, qualitative Schritt hin zur ›Ordnung der Gesetze‹ ist erstaunlicherweise nicht die Entstehung der Gesetze selbst, sondern die schriftliche Niederlegung derselben. Der entsprechende Abschnitt soll dementsprechend ausführlich zitiert werden.

»[Cleo.] What signify the strongest Contracts, when we have nothing to shew for them; and what Dependance can we have upon oral Tradition, in Matters that require Exactness; especially whilst the Language that is spoken is yet very imperfect? Verbal Reports are liable to a thousand Cavils and Disputes, that are prevented by Records, which every body knows to be unerring Witnesses; and from the many Attempts that are made to wrest and distort the Sense of even written Laws, we may judge, how impracticable the Administration of Justice must be among all Societies that are destitute of them. Therefore the third and last Step to Society is the Invention of Letters. No Multitudes can live peaceably without Government; no Government can subsist without Laws; and no Laws can be effectual long, unless they are wrote down«.⁴⁶³

Die vierte Stufe, welche durch eine elaborierte Form der Arbeitsteilung ausgezeichnet ist⁴⁶⁴ und welche sich in ihrer Stabilisierung durch die Koordinationsleistung der Gesetze qualitativ von vorherigen Formen der Kooperation unterscheidet, soll noch zurückgestellt werden. Denn es bedarf offenkundig sowohl einer kurzen Betrachtung der Evolution von Sprache und Schrift als auch einer Beschäftigung mit deren Wirksamkeit, um die dritte Stufe verstehen zu können. Die Bedeutung der Entwicklung der Sprache im Werk Man-

460 Horne (1981), 557.

461 FB II, *Sixth Dialogue*, 268.

462 FB II, *Sixth Dialogue*, 271.

463 FB II, *Sixth Dialogue*, 267 f.

464 Vgl. FB II, *Sixth Dialogue*, 283 f.

devilles wurde nicht erst von den modernen Forschern im Anschluss an F. B. Kaye wahrgenommen.⁴⁶⁵ Wie E. J. Hundert nachwies, wurden Mandevilles Ausführungen bereits im 18. Jh. – in England wie Frankreich – rezipiert.⁴⁶⁶ Ausgangspunkt der Überlegungen Mandevilles ist die Notwendigkeit einer naturalistischen Entstehungsgeschichte.

»[Cleo.] Speech [...] is a Characteristick of our Species, but no Man is born with it; and a dozen Generations proceeding from two Savages would not produce any tolerable Language; nor have we reason to believe, that a Man could be taught to speak after Five and Twenty, if he had never heard others before that time.«⁴⁶⁷

Dies bedeutet nicht, dass dem Menschen im ›Naturzustand‹ keinerlei Formen der Kommunikation zur Verfügung gestanden haben. Doch zum einen sei es »more natural to untaught Men to express themselves by Gestures, than by Sounds«⁴⁶⁸, zum anderen bewertet er die Bedeutung der Mimik für die Frühzeit der Menschheit deutlich höher, als dies die Beobachtung der zeitgenössischen Kommunikation zulässt, in welcher das Verstehen jener aus der Mode gekommen sei.⁴⁶⁹ Darüber hinaus sind eine Vielzahl natürlicher Laute für Mandeville keine sprachlichen Äußerungen im engeren Sinn. So gilt ihm etwa das Schreien von Kleinkindern als universal verständlich.

»[Cleo.] Who doubts that the crying of Children was given them by Nature, to call Assistance and raise Pity, which latter it does so unaccountably beyond any other Sound? [Hor.] In Mothers and Nurses, you mean. [Cleo.] I mean in the generality of human Creatures.«⁴⁷⁰

Erst wenn diese Passagen in Betracht gezogen werden, d.h. wenn berücksichtigt wird, dass Mandeville ausreichende Möglichkeiten der Verständigung im Naturzustand erkennt, wird eine maßgebliche Problematik der Sprache deutlich. Diese eröffnet Mandeville seinem Leser anhand der Frage nach den ursprünglichen Motivationen zu Sprechakten im engeren Sinn.

»[Hor.] The Design of Speech is to make our Thoughts known to others. [Cleo.] I don't think so. [...] The first Sign or Sound that ever Man made, born of a Woman, was made in Behalf, and intended for the use of him who made it; and I am of Opinion, that the first Design of Speech was to persuade others, either to give Credit to

465 Bereits F. B. Kaye befasste sich mit den entsprechenden Passagen, insbesondere im zweiten Teil der *Fable of the Bees*, vgl. FB II, *Sixth Dialogue*, 288, Anm. 1; Kaye (2001) cxliii f., Anm. 1.; auch eine eigenständige Publikation erschien mehr oder weniger zeitgleich mit der Ausgabe der *Bienenfabel*, vgl. Kaye (1924).

466 Hundert (1994), 86 ff.

467 FB II, *Fourth Dialogue*, 190.

468 FB II, *Sixth Dialogue*, 286.

469 Vgl. FB II, *Sixth Dialogue*, 287.

470 FB II, *Sixth Dialogue*, 286.

what the speaking Person would have them believe; or else to act or suffer such Things, as he would compel them to act or suffer, if they were entirely in his Power.«⁴⁷¹

Wie E. J. Hundert in seiner Analyse feststellte, ist diese Ansicht zur Entstehung der Sprache unmittelbar mit der im *Enquiry into the Origin of Moral Virtue* befindlichen Satire verknüpft, welche die Moral als Ausgeburt politischer Rhetorik beschreibt.⁴⁷² Und tatsächlich zeigt sich hierin eine – im Untertitel des Aufsatzes Hunderts angedeutete – Parallele zu Rousseau. Die den zweiten Teil des *Zweiten Diskurses* eröffnende Aussage deutet darauf hin, inwiefern das Gesetz als sprachliches Konstrukt einer fundamentalen, internen Problematik nicht entgehen kann.

»Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und es sich einfallen ließ zu sagen: *dies ist mein* und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Gründer der bürgerlichen Gesellschaft.«⁴⁷³

Rückblickend sollte an dieser Stelle deutlich werden, weshalb Mandeville der Schrift – in ihrer Differenz zur ›Rede‹ – so außerordentliches Gewicht beimisst. Sie stellt nicht nur eine maßgebliche Kraft dar, welche die Wirkung der sprachlich verfassten Gesetze sichert.⁴⁷⁴ Sie wirkt zugleich einer spezifischen Gefährdung entgegen, welche denselben essentiell anhängt. Eine bloß mündliche Überlieferung der Gesetze, die stets von einem bestimmten Sprecher ausgeht und dessen individueller, an privaten Interessen orientierter Perspektive entspricht, muss zwangsläufig Gegenstand von »a thousand Cavils and Disputes«⁴⁷⁵ bleiben. Erst die schriftliche Niederlegung erhebt die Gesetze in die öffentliche Sphäre der politischen Ordnung, sofern sie die *Allgemeinheit* ihrer Formulierung sicherstellt und sie prinzipiell *öffentlich* zugänglich und überprüfbar macht.

Der Wert, den Mandeville der Auseinandersetzung mit der schriftlichen Formulierung der Gesetze einräumt, gibt des Weiteren Anlass, sich seiner Fokussierung des positiven Rechts zuzuwenden. Bereits in der Einleitung dieses Hauptteils wurde vermerkt, dass der Begriff des Gesetzes stets in diesem Rahmen zu interpretieren ist. Das, was nach Mandeville als natürliches Recht angesehen bzw. empfunden werden könnte, ist bei ihm lediglich als »Instinct of Sovereignty«⁴⁷⁶ charakterisiert und wird als Gefahr erachtet, denn das Individuum, so Cleomenes, folgert daraus

471 FB II, *Sixth Dialogue*, 289.

472 Vgl. Hundert (1987/88), 172 ff.

473 Rousseau, Diskurs über die Ungleichheit, 173 (164).

474 Es scheint zumindest einer Randnotiz wert, in welch großem Kontrast sich Mandeville diesbezüglich gegenüber Hobbes befindet, welcher zur Sicherheit der Verträge zuerst die Ausübung physischer Gewalt berücksichtigt, denn »covenants, without the sword, are but words, and of no strength to secure a man at all.« (Hobbes, *Leviathan*, 154. Vgl. hierzu etwa Opitz (1968), 67 f.)

475 FB II, *Sixth Dialogue*, 268.

476 FB II, *Sixth Dialogue*, 275.

»a Right to a Judicature within, and an Authority to punish: Which, being destructive to the mutual Peace of all Multitudes, are for that Reason the first things, that in every civil Society are snatch'd away out of every Man's Hands, as dangerous Tools, and vested in the governing part, the Supreme Power only.«⁴⁷⁷

Wenngleich an dieser Stelle einige Anleihen an Hobbes u.a. Naturrechtsdenker deutlich werden, so muss doch festgehalten werden, dass Mandeville keinerlei Interesse hat, hierin Grundlagen des Rechts aufzuzeigen.⁴⁷⁸ Jene vermeinte Autorität, selbst Recht zu sprechen, ist im Kontext des Dialogs als Anmaßung beschrieben. Sie erscheint als nachträgliche Rechtfertigung von Rachegelüsten, d.h. leidenschaftlichem Verhalten. Mandevilles Anliegen in den bezeichneten Textstellen ist vielmehr, den Gegenstand einer staatlichen Gesetzgebung anhand der Gefährdung des politischen Körpers darzustellen. Die unmittelbare Verbindung des Sachverhalts mit den grundlegenden Leidenschaften des Menschen lässt es wenig verwunderlich erscheinen, dass Mandeville trotz der Konzentration auf das positive Recht davon ausgeht, dass »[t]he principal Laws of all Countries have the same Tendency;«⁴⁷⁹ Wenngleich die Gesetze eine von Moral und Anstand getrennte Sphäre darstellen, so lässt jener Fixpunkt der menschlichen Natur dennoch vermuten, dass in den verschiedenen Bereichen Gemeinsamkeiten aufzuzeigen sind. Unabhängig davon bleibt Mandeville entschieden bei der Meinung, dass »[t]he laws are better security than the virtue of individuals.«⁴⁸⁰

Die Parallele zwischen Anstand und Gesetz offenbarte sich bereits in der Untersuchung des Ersteren, sofern Mandeville im hierfür relevanten *Enquiry* maßgeblich zum Zwecke der Satire nicht zwischen den ›Erfindern der Moral‹ und den ›ersten Gesetzgebern‹ unterschied.⁴⁸¹ In beiden Fällen, so Mandevilles Argument, ist die Kenntnis der menschlichen Natur von entscheidendem Interesse für das Gelingen des Vorhabens.⁴⁸² Doch unabhängig von jener Übereinstimmung betont Mandeville den Unterschied zwischen ›Moral‹, ›Tugend‹ oder ›Anstand‹ einerseits und den positiven Gesetzen andererseits. Mit Blick auf die Entste-

477 FB II, *Sixth Dialogue*, 275.

478 Wenngleich Mandeville den Gedanken eines Naturrechts nicht weiter ausführt, darf vermutet werden, dass er dabei den gleichen Problemen wie Spinoza begegnen würde, d.i. »daß das Recht als eine Einrichtung der Natur, unter der alle Menschen geboren werden und zum größten Teil leben, nichts verbietet als das, was niemand begehrt und niemand kann; es verwirft nicht Rivalität, Haß, Zorn, Arglist, ja überhaupt nichts, wozu der Trieb einlädt. Das ist nicht verwunderlich, unterliegt doch die Natur nicht den Gesetzen einer menschlichen Vernunft«. (Spinoza, *Politischer Traktat*, 7 (6)) Grundlage dieser Vermutung ist Spinozas Ansicht, dass die Ordnung der Natur nicht den Gesetzen der menschlichen Vernunft *unterliegt*. Die Parallele bei Mandeville wird unter 5.2 deutlich werden.

479 FB II, *Sixth Dialogue*, 271.

480 Goldsmith (2001), 95. Es gilt anzufügen, dass dies nicht lediglich die regierten Bürger betrifft, sondern insbesondere auch die nach Macht strebenden Politiker: »The laws and legislature are curbs which the boldest as well as the craftiest stand in awe of, and a better security for the people than all the virtues ministers can be possess'd of.« (Mandeville, *Free Thoughts* [1729], 384)

481 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 42-47.

482 Vgl. FB II, *Sixth Dialogue*, 275.

hungszeit muss angemerkt werden, dass insbesondere jene Unterscheidungen zwischen ›Verbrechen‹ und ›Laster‹ oder ›Sünde‹, »so clear today, was still vague in the early eighteenth century.«⁴⁸³ Würden sich die Gesetze schlicht an den moralischen Geboten orientieren, so würde die Politik einer Reihe von Schwierigkeiten begegnen. Einerseits müsste mit angesehen werden, dass viele solcher Gesetze in relativ großem Umfang nicht befolgt würden. Denn, so Mandeville, »[a]s long as Men have the same Appetites, the same Vices will remain. In all large Societies, some will love Whoring and others Drinking.«⁴⁸⁴ Andererseits müsste solchen Gesetzen der Vorzug eingeräumt werden, welche ›moralische‹ Grundsätze, beispielsweise die Genügsamkeit, befördern⁴⁸⁵, deren Kehrseite jedoch ein Nachteil für die Prosperität ist. Es gilt nicht nur, zwischen moralischen und gesetzlichen Ansprüchen zu unterscheiden, sondern es ist weiterhin kein unmittelbarer Übergang zwischen beiden Seiten möglich, wie jener etwa bei Hume gefunden wird, sofern die Zivilgesellschaft mittels »the establishment of conventions naming artificial virtues and vices and the establishment of a government to enforce *them* as rules of justice«⁴⁸⁶ geformt wird. Inwiefern die qualitative Unterscheidung der Gesetze vonnöten ist, obwohl auch ihren Ausgangspunkt die Schwächen der menschlichen Natur bilden, wird jedoch erst späterhin (5.1) abschließend geklärt werden können.

Die zuvor bezeichnete Funktion der Schrift – welche zuletzt erneut aufgegriffen werden soll –, die dauerhafte Gültigkeit und Wirksamkeit der Gesetze zu gewährleisten, offenbart einmal mehr Mandevilles Interesse an der Funktionalität des politischen Körpers. Die Beständigkeit der Ordnung spielte in der politischen Theorie der frühen Neuzeit eine entscheidende Rolle. Dies lässt sich etwa mit Blick auf die *Discorsi* Machiavellis erahnen, welcher es sich zur Aufgabe macht, mit seinem Konzept das Fundament zu legen, auf welchem »eine Republik von langer Dauer zu gründen«⁴⁸⁷ möglich ist, d.h. – im Kontext der *Discorsi* – einen Plan »for a republic even more enduring than historical Rome«⁴⁸⁸ zu entwerfen. Auch Hobbes' im *Leviathan* verkörpertes Projekt kann vorrangig als ein *negativer* Entwurf gelten, welcher in erster Linie »auf den Gesichtspunkt der Verhinderung des Bürgerkriegs fixiert«⁴⁸⁹ war.

483 Speck (1975), 78.

484 FB I, Remark L, 118. Diese ›realistische Position‹ ist freilich nicht nur Mandeville zu eigen, sondern findet sich bei Machiavelli ebenso wie bei Spinoza, hält dieser doch explizit fest, dass es eine Erfahrung der Politik sei, »daß es Laster gibt, solange es Menschen gibt.« (Spinoza, Politischer Traktat, 7 (6))

485 Mandeville bemerkt: »Whoever argues thus shews himself a better Man than he is a Politician.« (FB I, Remark K, 104).

486 Finlay (2007), 134, *eigene Hervorhebung*.

487 Machiavelli, *Discorsi*, 36 (216).

488 Sullivan (2004), 31.

489 Anter (2004), 61.

Diese Tendenz wurde letztlich von Wilhelm von Humboldt festgehalten, welcher die Frage nach dem »Zweck, den sich die ganze Staatsverfassung überhaupt zu erreichen vorsetzt«, von jener nach den »Mittel[n], welche sie verwendet, um sich selbst, ihr Dasein und die Möglichkeit ihrer Tätigkeit zu erhalten«, unterscheidet und zum Ergebnis kommt, dass die Erstere oftmals keinerlei Rolle spielte.⁴⁹⁰ Die hier anklingende Spannung zwischen normativer politischer Theorie und realistischen Positionen, wird späterhin noch von Interesse sein. Dennoch gilt es bereits an dieser Stelle, festzuhalten, dass Mandeville jenes frühneuzeitliche Augenmerk auf die Funktion und den Erhalt der politischen Ordnung beibehält, ohne damit zu verneinen, dass ›Ordnung‹ auch stets eine normative Dimension besitzt: Wenngleich – so eine zentrale These der vorliegenden Arbeit – die Darlegung dieses Doppelaspekts ein entscheidendes Anliegen der *Fable of the Bees* ist, so erachtet Mandeville die funktionalen Momente als (zumindest) systematisch vorrangig gegenüber jenen ›Rechtfertigungsnarrativen‹, in welche die ›normative Ordnung‹ eingebettet ist.⁴⁹¹

3.2.2 Die funktionalen Möglichkeiten

Sofern im Folgenden von den funktionalen Möglichkeiten einer ›Ordnung der Gesetze‹ gehandelt wird, zeigt sich das zuvor mehrfach genannte Problem einer Abgrenzung zwischen der Entwicklung des politischen Körpers und seines Fortbestands in einer neuen Konfiguration. Dies erscheint insbesondere mit Blick auf das *common law* von Interesse.

Einerseits stellt die ›Ordnung der Gesetze‹ eine Neuerung gegenüber jenen Ordnungsversuchen dar, wie sie etwa anhand des ›Anstands‹ kenntlich gemacht wurden. Mandeville betont des Öfteren die *historische* Notwendigkeit dieses evolutionären Schrittes, welcher weder durch ein utilitaristisches Modell noch durch den Gesellschaftsvertrag gewährleistet werden kann. Beide Ansichten scheitern gerade an jenem Problem, welches die ›staatliche Lösung‹ notwendig machte: »Both these solutions refer to the *large society* and its social rules as if they had the features of the *small and controllable group*«.⁴⁹² Mandevilles Konzept einer

490 Wilhelm v. Humboldt, Brief an Gentz, 56.

491 Die Begrifflichkeit orientiert sich zum Zwecke der Kontrastierung mit der frühneuzeitlichen Perspektive am Forschungsprogramm des Exzellenzclusters ›Normative Orders‹ der Goethe-Universität Frankfurt, vgl. Frost / Günther (2010).

492 Bianchi (1993), 214, *eigene Hervorhebungen*.

politischen Ordnung wendet sich explizit an eine Gesellschaft unter diesen Konditionen.⁴⁹³ Wenn er klassische Tugenden als Grundlage zeitgenössischer politischer Körper disqualifiziert, so weist er ausdrücklich auf jene Umstände hin – Sparsamkeit sei eine Tugend ebenso wie etwa Ehrlichkeit, »that is only fit for small Societies of good peaceable Men«.⁴⁹⁴

Andererseits sind die entstandenen politischen Ordnungen keine an sich stabilen Gebilde. Sofern sie auf den ursprünglichen Antrieben der Individuen fußen, sind sie in konstanter Wandlung begriffen. Da es sich bei der Ordnung um »eine mehr oder weniger stabile Beziehung zwischen Individuen«⁴⁹⁵ handelt, muss sie die notwendige Flexibilität besitzen, um auf andauernde Veränderungen zu reagieren.

»Jede erstarrte Ordnung ist zwangsläufig einer gesteigerten Bruchgefahr ausgesetzt. Was man von politischen Institutionen sagen kann, gilt auch für die Ordnung des Ganzen. Sie muß einer paradoxen Formel folgen: Stabilität durch Flexibilität.«⁴⁹⁶

Diese »paradoxe Formel« muss insbesondere für die positiven Gesetze gelten. Tatsächlich wurde seit den 1980er Jahren vermehrt festgehalten, dass Mandevilles Theorie der Evolution auch die Gesetze umfasst.⁴⁹⁷ Dies kann zum einen im Kontext der Kritik des Kontraktualismus als Argument für das *common law* gelesen werden. Mandeville war nicht der erste, welcher sich in dieser Form gegen Hobbes wandte. Sir Matthew Hale etwa spricht sich in seinen *Reflections on Hobbes' Dialogue of the Law* für das *common law* aus und stützt sich dabei auf die These, »that it possessed a greater inner wisdom and rationality than the anti-traditionalist and a priori theories of law«, da es »facts and circumstances unavailable to the unaided reason« zu integrieren vermag.⁴⁹⁸

»[I]t is a reason for me to preferre a Lawe by which a Kingdome hath been happily governed four or five hundred yeares than to adventure the happiness and Peace of a Kingdome upon Some new Theory of my owne«.⁴⁹⁹

493 Mandeville bezieht sich stets auf »great Societies« (FB I, Remark R, 219) oder »large Societies« (FB I, Remark L, 118; FB I, Remark T, 229; FB I, Nature of Society, 346).

494 FB I, Remark K, 104. Ob es sich in den Augen Mandevilles bei jener »guten Gesellschaft« um eine historische Wirklichkeit handelt, bleibt dabei natürlich fragwürdig.

495 Anter (2004), 35 f.

496 ibid., 53; vgl. hierzu auch Hofmann (1968), insb. 420.

497 Vgl. Barry (1982), 18; sowie Moss (1987), 175 f.

498 Barry (1982), 15.

499 Sir Matthew Hale zitiert nach Holdsworth (1924), 504. F. A. Hayek unterstreicht »the profound influence exercised by Bernard Mandeville« auf die Theorie der spontanen sozialen Evolution ebenfalls anhand der Gesetze und in einer Gegenüberstellung mit der rationalistischen Theorie der Gesetzgebung – allerdings mit Bezug auf Descartes. (Hayek (1946), 9) Mandeville wird dabei zum Ausgangspunkt einer Opposition zum »social contract individualism or the »design« theories of social institutions«, welche sich in der Folge Descartes bei Rousseau, in der Französischen Revolution und der »Technokratie« der Hochmoderne offenbaren würden. (Ibid., 10) Zur allgemeinen Kontrastierung des »wahren«, englisch-schottischen Individualismus mit dem »falschen« Individualismus der rationalistischen, französischen Denkrichtung im angesprochenen Essay Hayeks, vgl. Caldwell (2004), 279 ff. Hayek bezieht sich insbesondere auf die Ausführungen im *Discours de la méthode*, in

Zum anderen muss Mandeville die Anpassungsfähigkeit der Gesetze entsprechend der evolutionären Weiterentwicklung der politischen Ordnung aufzeigen. Dieses Moment ist bereits in *The Grumbling Hive* präsent, wenn Mandeville dessen Gesetze bespricht.

»Their Laws and Clothes were equally
Objects of Mutability;
For, what was well done for a time,
In half a Year became a Crime;
Yet while they alter'd thus their Laws,
Still finding and correcting Flaws,
They mended by Inconstancy
Faults, which no Prudence could foresee.«⁵⁰⁰

Dass eine andauernde Veränderung der Gesetze mit Blick auf die Betonung des positiven Rechts *prinzipiell* möglich ist, scheint durchaus plausibel. Zudem sind die entsprechenden Passagen bei Mandeville ohnehin als Beschreibung der gängigen Praxis in England zu erachten. Man denke z.B. an Montesquieus Bemerkung, dass der Zolllarif in England »mit jedem Parlament durch die Sonderabgaben, die es streicht oder auferlegt«⁵⁰¹, wechselt. Die Frage, welche sich jedoch aufdrängt, betrifft die konkrete Schaffung jener neuen Gesetze. Mandevilles Theorie der Leidenschaften, seine Einschätzung des Vernunftvermögens und sein Konzept einer unintendierten Entwicklung sind durchaus dazu angetan, Zweifel ob der Fähigkeit des Menschen, einen solchen Korpus der Gesetze zu formen, zu säen. Doch dieser Zweifel ist das Produkt einer Verkennung der Perspektive Mandevilles. Wie Marina Bianchi deutlich machen konnte, weist sein Argument in die entgegengesetzte Richtung und zeigt die Entwicklungen als Resultat jener Problematik. Die Anpassung der Gesetze ist die Konsequenz aus der Anpassung der Individuen an den *status quo*, d.h. aus den neuen Wegen, alte Regeln zu umgehen oder ›nutzbar‹ zu machen.

»Mandeville's solution implies that rules evolve and are created because individual drives remain in a sense unsocial; that is, they are not bound to obey a predesigned plan but are able to create differentiation and novelty. This is what gives substance to Mandeville's view of unsocial sociableness: society arises not despite but *because* of individual conflicting interests.«⁵⁰²

welchem Descartes bekundet, dass Schönheit und Harmonie im Stadtbild meist das Werk eines »Ingenieur[s]« nach planmäßigem und »freiem Entwurf« sind, und – sofern das Bild politisch interpretiert wird – »geordnete Zustände« eben dort erwartbar sind, »wo die Verfassungsgesetze *eines* weisen Gesetzgebers befolgt« werden. (Descartes, *Discours de la méthode*, 19 ff. (18 ff.), *eigene Hervorhebung*)

500 FB I, *Grumbling Hive*, 25.

501 Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, II/9 (590).

502 Bianchi (1993), 215.

Die Forscherin kann sich in ihrer Aussage erneut auf Textstellen der Fabel stützen. Dort wird die Arbeit der Anwälte mit jener von Dieben verglichen; während Letztere die Häuser beobachten, untersuchen Erstere die Gesetze, beide »[t]o find out where they'd best break through.«⁵⁰³ Die ordnungstheoretische Bedeutung des Konflikts wird in der ›Ordnung der Gesetze‹ besonders deutlich, findet jedoch auch in die allgemeinere Theorie der Politik Eingang. Insbesondere im Essay zur *Nature of Society* möchte Mandeville zeigen, »that the Sociableness of Man arises only from [...] [t]he multiplicity of his Desires, and the *continual Opposition* he meets with in his Endeavours to gratify them.«⁵⁰⁴

Eine ähnliche Betonung des Konflikts für den Fortgang der Geschichte wurde in einer jüngeren Publikation von Del Lucchese Machiavelli zugesprochen. Zwar ist es wahr, dass eine Wende zwischen den *Discorsi* und der *Geschichte von Florenz* festgehalten werden kann, sofern in Letzterer die Hindernisse und Konfliktpotenziale ins Zentrum der Geschichte gerückt und nicht weiter nur als letztliche Gefahr aufgefasst werden, doch erfährt dieser Umstand keine positive Wertung im Sinne einer Ordnungsvorstellung.⁵⁰⁵ In der *Fable of the Bees* hingegen wird an dieser Stelle der Versuch unternommen, das berühmt-berüchtigte Paradox des Untertitels, *Private Vices, Public Benefits*, in funktionaler Form zu erklären. Letzteres basiert nicht auf einer spezifischen Definition des Gemeinwohls, sondern setzt einzig voraus, dass dieses generell als Aspekt der ›modernen Gesellschaft‹, welche (wie unter 3.1.1 und 3.2.1 erläutert) eine besondere Form der Öffentlichkeit konstituiert, verstanden wird. Der Begriff *public benefits* ist an dieser Stelle und in diesem Sinne nicht als Wohltätigkeit der öffentlichen Hand zu interpretieren und bedeutet auch keine inhaltliche Bestimmung der Vorteile, sondern verweist lediglich auf die Sphäre, innerhalb welcher die *öffentlichen* Vorteile auftreten können, d.i. die politische Öffentlichkeit.

»No Man needs to guard himself against Blessings, but Calamities require Hands to avert them.«⁵⁰⁶

»In [...] a Golden Age no Reason or Probability can be alledged why Mankind ever should have rais'd themselves into such large Societies as there have been in the World [...]; and it is impossible to name a Trade, Art, Science, Dignity or Employment that would not be superfluous in such a Blessed State. If we pursue this Thought we shall easily perceive that no Societies could have sprung from the Ami-

503 FB I, *Grumbling Hive*, 20.

504 FB I, *Nature of Society*, 344, *eigene Hervorhebung*.

505 »The whole history of Florence is one of conflicts and ›dissensions‹. Rome's is a history of virtue and power, which ultimately experience decline and crisis. For Florence, by contrast, crisis is the very substance of history.« (Del Lucchese (2009), 81)

506 FB I, *Nature of Society*, 365 f.

able Virtues and Loving Qualities of Man, but on the contrary that all of them must have had their Origin from his Wants, his Imperfections, and the variety of his Appetites«. ⁵⁰⁷

Die Betrachtung der Evolution der menschlichen Gesellschaft brachte ans Licht, in welcher exponierter Weise die grundlegenden Antriebe als Impuls dieser Entwicklung erachtet werden. Zugleich muss daran erinnert werden, dass Mandeville jederzeit deutlich macht, inwieweit die entstehenden Ordnungsstrukturen durch ihre Ursachen zugleich gefährdet werden. Um diesen Umstand zu erklären, bedarf es noch keiner Berücksichtigung der normativen Dimension der Ordnung – wie dies die Begrifflichkeit Mandevilles, menschliche ›Fehler‹ und ›Laster‹, allerdings suggeriert. Was als konformes Verhalten des Einzelnen erschien, war lediglich die Koinzidenz von dessen ›blindem‹, d.h. im Ursprung leidenschaftlichem Verhalten und den Erwartungen, welche aus der Perspektive der Ordnung *nachträglich* formulierbar sind. Die Ausführungen zur ›Ordnung der Gesetze‹ legen nun offen, dass sich dieser Sachverhalt nicht nur bei Handlungen zeigt, welche als ordnungsgemäß zu erachten sind, sondern auch bei solchen, welche im Widerspruch zur Ordnung stehen und folglich nicht integrierbar sind. Zwar gefährden sie einerseits die Funktion der Ordnung ⁵⁰⁸, doch dies führt andererseits nicht dazu, dass sie in kategorialer Form von ›ordnungsgemäßen‹ Taten zu unterscheiden sind, denn beiden liegt dieselbe Motivation zugrunde. Im Rahmen dieser Perspektive wird es möglich, die Zuwiderhandlungen nicht als bloße Gefährdung zu erachten oder als ›feindliches‹ Verhalten zu bewerten, sondern den Blick auf ihre Bedeutung für die Weiterentwicklung der Ordnungsstruktur zu gewinnen.

Hierbei wird Mandevilles enge Verknüpfung zwischen dem Gesetz und der menschlichen Natur noch verständlicher. ⁵⁰⁹ Die rechtliche Ordnung wächst an der Übertretung und Umgehung der Gesetze, wie dies durch die Selbstliebe begründet und ermöglicht wird. »[T]he changing set of laws, as tending toward better social norms rests upon individuals' ability to innovate and to exploit or to create comparative individual gains.« ⁵¹⁰ Die negative Metaphorik, Mandevilles Rede von »the Plagues and Monsters« ⁵¹¹, ist dabei durchaus begründet. Nachdem

507 FB I, *Nature of Society*, 346 f. Mandeville stellt hierbei eine Gegenposition zu jenen Philosophen dar, welchen Spinoza vorwirft, anders als er selbst oder Mandeville, die ›moderne Gesellschaft‹ als Gegenstand der politischen Theorie zu verkennen und folglich nur etwas zu produzieren, »das als eine Chimäre anzusehen ist oder das man in Utopia oder in jenem goldenen Zeitalter der Dichter, wo dies fürwahr am wenigsten erforderlich war, hätte errichten können.« (Spinoza, *Politischer Traktat*, 7 (6))

508 Bianchi zeigt dies ausführlich im Rückgriff auf Modelle der Spieltheorie, vgl. Bianchi (1993) 218 ff.

509 Diesen wiederholt Mandeville allem voran in der Charakterisierung des Politikers/Gesetzgebers, welcher von Beginn an maßgeblich auf die Kenntnis der menschlichen Natur angewiesen ist. »Whoever would civilize Men, and establish them into a Body Politick, must be thoroughly acquainted with all the Passions and Appetites, Strength and Weaknesses of their Frame, and understand how to turn their greatest Frailties to the Advantage of the Publick.« (FB I, *Remark R*, 208)

510 Bianchi (1993), 215.

511 FB I, *Nature of Society*, 355.

der Impuls zur Ordnung *zugleich* deren Gefährdung zeigte, die Gefahren *zugleich* als Motor der Evolution und Vertiefung der Ordnungsstruktur verstanden wurden, muss nun vermerkt werden, dass mit deren Ermöglichung *zugleich* die funktionale Notwendigkeit ihrer Ausformung gegeben ist.

Letzteres wird offenkundig, sobald man die fundamentale Rolle in Betracht zieht, welche Mandeville der ›Ordnung der Gesetze‹ für den politischen Körper zuschreibt. Wenngleich er diese als notwendige Konsequenz seiner evolutionären Theorie der Entwicklung der Politik aufzeigt, lässt er doch von Beginn an keinen Zweifel an jener Bewertung. Die Bemerkung scheint notwendig, sofern Mandeville allzu oft einseitig als moralphilosophisch, ökonomisch oder literarisch orientierter Autor angesehen wird. Dabei kommt bereits in den ersten Worten der *Bienenfabel* zum Ausdruck, dass Mandeville sein Denken letztlich auf die maßgeblichen Gegenstände der politische Philosophie fokussiert. »LAWS and Government are to the Political Bodies of Civil Societies, what the Vital Spirits and Life it self are to the Natural Bodies of Animated Creatures;«⁵¹²

Doch auch jenseits des spezifischen Ansatzes der Ordnungstheorie Mandevilles scheint die enge Bindung von Ordnung und Gesetz beinahe keiner weiteren Argumente zu bedürfen. Hierzu soll nicht lediglich auf die meist ebenso negativ konnotierte wie inhaltlich eingeschränkte Wendung von ›Recht und Ordnung‹ referiert werden. Die Begriffe werden beinahe synonym gebraucht. Diese Tradition geht zumindest bis auf Aristoteles zurück, welcher in seiner *Politik* die Gesetze (*nomoi*) als solche bereits als eine Ordnung (*taxis*) beschreibt. »Das Gesetz ist eine bestimmte Ordnung und die gute gesetzliche Verfassung ist notwendigerweise gute Ordnung«.⁵¹³ Diese Definition beansprucht ihre Geltung bis weit in das 20. Jh. hinein auch im rechtswissenschaftlichen Diskurs, wobei hinzuzufügen ist, dass Versuche unternommen wurden, jene Verbindung – insbesondere mit Blick auf die normativen Implikationen – zumindest kritisch zu hinterfragen.⁵¹⁴ Doch unabhängig davon kann mit Andreas Anter unumwunden eingestanden werden, dass die Ordnungsfunktion des Rechts offenkundig bleibt, besteht sie doch »schon allein darin, daß man weiß, woran man ist und was man von anderen erwarten kann.«⁵¹⁵

Eine grundlegende Aufgabe der ›Ordnung der Gesetze‹ besteht in der Sicherung des Eigentums. Mandeville wiederholt mehrmals die Bedeutung dieses Aspekts, ohne jedoch in seiner evolutionären Theorie explizit auf eine Charakterisierung oder gar eine Definition von ›mein und dein‹ einzugehen. Es wird

512 FB I, *Preface*, 3.

513 Aristoteles, *Pol.* VII 4, 1326a29 f.

514 Zur Verbindung von Ordnung und Gesetz sowie deren kritischer Analyse im 20. Jh. sei auf die Ausführungen bei Andreas Anter verwiesen, welcher Denker höchst unterschiedlicher Couleur – Carl Schmitt und Hans Kelsen, Adolf Arndt und Friedrich August von Hayek – einbezieht, s. Anter (2004), 154-161.

515 Anter (2004), 161.

lediglich deutlich, dass es eben diejenigen Gesetze sind, welche das private Eigentum betreffen, die gesondert von den weiteren Gesetzen, welche Verbrechen definieren und die Strafverfolgung regeln, genannt werden. »The *Meum* and *Tuum* must be secur'd, Crimes punish'd, and all other Laws concerning the Administration of Justice, wisely contriv'd, and strictly executed.«⁵¹⁶ Es wäre allerdings zu kurz gegriffen, hierin lediglich eine Verteidigung der Besitzstände zu erblicken. Das Eigentum hat – mit Blick auf das Wirken von *self-love* und *self-liking* wenig verwunderlich – entscheidenden Einfluss auf die politische Ordnung.

»[Hor.] We know from History, and daily Experience teaches us, that almost all the Wars and private Quarrels, that have at any time disturbed Mankind, have had their Rise from the Differences about Superiority, and the *meum & tuum*«. ⁵¹⁷

In dieser Aussage Horatios wird deutlich, dass Mandeville die Stabilität der Vermögensverhältnisse *nicht* als Zweck der staatlichen Sicherung des Eigentums betrachtet. Sie ist in seinem Sinne vielmehr als eine Grundlage für die politische Ordnung und dabei insbesondere für die Funktion der ›Ordnung der Ökonomie‹ zu erachten. Und zu Letzterem ist anzumerken – wie unter 3.1 bereits vorbereitet wurde –, dass ihr eine spezifische Verteilungsleistung zu Eigen ist. Diese wird insbesondere am Beispiel des Luxuskonsums und des zugehörigen ›Lasters‹ der Verschwendung deutlich.

»Prodigality, I call a noble Sin, is [...] that agreeable good-natur'd Vice that makes the Chimney smoke, and all the Tradesmen smile; I mean the unmix'd Prodigality of heedless and voluptuous Men, that being educated in Plenty, abhor the vile Thoughts of Lucre, and lavish away only what others took pains to scrape together; [...] When I speak thus honourably of this Vice [...], I have the same thing at Heart that made me give so many Ill Names to the Reverse of it, viz. the Interest of the Publick;«⁵¹⁸

Der (allgemeine) Wohlstand wird von Mandeville durchaus als Zweck anerkannt – seine Aussagen zur Sicherung des Eigentums sind jedoch in der Hauptsache an der Stabilität der Ordnungsstrukturen zu bemessen. Dies wird, wie in der zuvor zitierten Rede Horatios, auch mit Blick auf die anderen Gesetze deutlich. Es geht nicht nur um den Schutz des Wohlstands, sondern um den Erhalt des Lebens und der Lebensgrundlagen der Individuen. Beides hängt in den Worten Mandevilles von »the Severity of the Laws, and diligent Administration of impartial Justice«⁵¹⁹ ab. An dieser Stelle präsentiert sich Mandeville als ausgesprochener *hardliner*.⁵²⁰ Dabei muss die geforderte Strenge jedoch nicht im Widerspruch dazu stehen,

516 FB I, Remark L, 116.

517 FB II, Sixth Dialogue, 309.

518 FB I, Remark K, 103.

519 FB I, Remark O, 164.

520 Jene extrem erscheinenden Positionen Mandevilles, welche insbesondere zum Thema des Vollzugs der Todesstrafe offen ausgesprochen werden, finden sich etwa in Mandeville, Frequent Executions at Tyburn. Vgl. hierzu die Ausführungen bei Speck (1975), 78.

dass Mandeville letztlich humane Absichten verfolgt, welche hinter den bisweilen zynisch anmutenden Ausführungen, etwa zur Todesstrafe, zur Armut oder zur Prostitution, allerdings oftmals nur schwerlich zu erkennen sind. Im Rahmen dieser Arbeit wurde z.B. darauf hingewiesen, inwiefern Mandevilles Ablehnung der ›Barmherzigkeit‹ als Folge seiner Einsicht in die reziproken Abhängigkeitsverhältnisse zu verstehen ist, welche die Abhängigkeit der ›Society‹ von den ärmeren und ärmsten Teilen der Bevölkerung betont, anstatt einseitigen, paternalistisch anmutenden *Charity*-Aktionen das Wort zu reden.⁵²¹ In diesem Kontext kann die enge Verschränkung der ›Ordnung der Gesetze‹ und der ›Ordnung der Ökonomie‹ einmal mehr vor Augen geführt werden. Am prägnantesten ist diese jedoch hinsichtlich des Einflusses der Stabilität der politischen Ordnung auf die vertiefte Form der Arbeitsteilung. Dank geschriebener Gesetze

»Property, and Safety of Life and Limb, may be secured: This naturally will forward the Love of Peace, and make it spread. No number of Men, when once they enjoy Quiet, and no Man needs to fear his Neighbour, will be long without learning to divide and subdivide their Labour.«⁵²²

Die Ordnungsleistung der Gesetze geht dabei über einen bloßen Schutz des ›*meum & tuum*‹ hinaus. Ihre größte Wirkung entfaltet sie nicht durch den unmittelbaren Eingriff, sondern in ihrem Einfluss auf die politischen Rahmenbedingungen und sozio-ökonomischen Konditionen der Gesellschaft. Diese weitreichenden Konsequenzen sind durchaus notwendig, wie dies ein Blick auf die Verhältnisse gegen Ende des 17. Jh. offen legt. »Secure and stable property rights may be a necessary condition for economic growth, but the history of England shows that they are not a sufficient one.«⁵²³ In mehrfacher Hinsicht verweist Mandeville dabei auf die ansteigende Komplexität. Deren Grad in den historischen Vorgänge und den Ordnungsstrukturen nimmt im Rahmen einer Wechselwirkung stetig zu. Die zuvor dargestellten rechtlichen Veränderungen machen deutlich, wie nach Mandeville auch die ›Ordnung der Gesetze‹ an jenem Prozess partizipiert und dabei eine immer komplexere Struktur erhält.

Wenngleich es gut begründet ist, die Vielschichtigkeit der Evolutionsprozesse und Interaktion der Ordnungselemente zu betonen, so geriet mit Blick auf Mandevilles Fokussierung gegenwärtiger Problemstellungen und grundlegender ökonomischer Interdependenzen doch zunehmend ein spezifischer Aspekt ins Zentrum des Interesses: In der Forschung des 20. Jh. wurde die Frage nach der Wechselwirkung der Ordnung der Gesetze und jener der Ökonomie zunehmend auf eine konkrete Frage reduziert. Diese befasste sich mit der Bestimmung der Position Mandevilles zur kommerziellen Gesellschaft innerhalb der Geschichte

521 Erhellende Ausführungen zum Umgang mit, sowie Stil und Absicht bei sensiblen Themen wie Armut, Prostitution oder Todesstrafe finden sich bei Monro (1975), 97 ff.

522 FB II, *Sixth Dialogue*, 284.

523 G. Clark (1996), 565.

der politischen Ökonomie. Eine weitergehende Einschränkung fand diese Perspektive, sofern die Diskussion maßgeblich auf einer Gegenüberstellung zweier Anschauungen beruhte. Einerseits hatte F. B. Kaye im Vorwort zu seiner Edition der *Fable* jene Momente herausgearbeitet, welche seiner Ansicht nach Mandeville als Wegbereiter des *laissez-faire*-Gedankens erscheinen lassen.⁵²⁴ Andererseits versuchte Jacob Viner – diesmal in einem Vorwort zu *A Letter to Dion* – Mandeville als traditionellen, merkantilistischen Denker zu charakterisieren, welcher hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und Wirtschaft letztlich einen Interventionismus vertritt.⁵²⁵ Dieser Ambivalenz in der Charakterisierung der ›politischen Ökonomie‹ Mandevilles soll im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht weiter nachgegangen werden.⁵²⁶ Von Interesse ist vielmehr die Untersuchung, inwiefern Mandeville überhaupt als Autor der politischen Ökonomie charakterisiert werden kann.

Ein sensibler Umgang mit den wirtschaftswissenschaftlichen Aspekten in der *Fable of the Bees* zeigt, inwieweit Elemente beider ökonomischer Schulen aufzufinden sind. Dabei geht es maßgeblich auf einen Aufsatz Nathan Rosenbergs aus den frühen 60er-Jahren zurück, dass eine derartige Analyse in den Vordergrund bzw. eine ebenso voreilige wie verfehlte Zuordnung in den Hintergrund trat. Zwar sind, so Rosenberg, einige Teile des Werks im Sinne des *laissez-faire* zu deuten, doch »most commentators on Mandeville have taken hold of an authentic piece of his analysis but have misconstrued the part for the whole.«⁵²⁷ Es werden durchaus verschiedene Formen staatlicher Interventionen angemahnt. Dass Mandeville auch hier als »a rather unique sort of interventionist«⁵²⁸ bezeichnet wird, sollte dabei nicht überbewertet werden. Denn es ist gerade Rosenbergs Anliegen, zu zeigen, dass »all the Laws, Prohibitions, Ordinances and Restrictions, that have been found absolutely necessary«⁵²⁹ – und welche Mandeville befürwortet –, nur teilweise als ›Interventionen‹ im merkantilen Sinne verstanden werden können. Sie sind hauptsächlich als Produkt der Evolution der Ordnungsstrukturen zu verstehen. Der Autor schließt deshalb, dass »the system Mandeville visualizes is one where intelligence is, in effect, built into the institutional structure.«⁵³⁰ In der Folge findet jene Interpretation zunehmend Unterstützung. So sammelt etwa Chalk weitere Hinweise bezüglich des Nebeneinanders der ökonomisch unver-

524 Kaye (2001), xcvi ff.

525 Vgl. Viners Ausführungen in Mandeville, *Letter to Dion* [Viner], 11-15.

526 Einen breiten Überblick über die Anhänger der beiden Interpretationen, insb. bis und zu Mitte des 20. Jh., bietet die Arbeit von Landreth (1975). Vgl. auch die kurze Darstellung bei Goldsmith (2001), 116 f. Eine – im Folgenden jedoch in Frage gestellte – Zuordnung moderner Interpreten entsprechend der beiden Kategorien unternimmt Dew (2005), 151 f.

527 Rosenberg (1963), 189.

528 Ibid., 189.

529 FB II, *Sixth Dialogue*, 321.

530 Rosenberg (1963), 192.

träglichen Positionen.⁵³¹ In diesem Zusammenhang kommt auch er zu dem Ergebnis, Mandeville wäre der Ansicht, dass es eine maßgebliche Aufgabe des Staates sei, »to help develop an institutional framework which will release all the latent productive energy of its citizens.«⁵³² Bedenkt Chalk diesen Themenkomplex noch mit der eher zurückhaltenden Folgerung, dass Mandeville den »analytical tools of economics per se«⁵³³ relativ wenig Beachtung schenkt, so stellt Goldsmith späterhin ohne Bedenken fest, dass Mandeville generell nicht als Autor auf dem Gebiet der ökonomischen Theorie zu betrachten ist.⁵³⁴

3.2.3 Coffee-house und House of Commons

Mit Blick auf das Thema der gegenwärtigen Abschnitte soll das Augenmerk insbesondere auf den Umstand gerichtet werden, dass jener soeben erwähnte, institutionelle Rahmen als ein gesetzlicher zu verstehen ist. Im Folgenden wird dies in einer Gegenüberstellung von Gesetz und Gesetzgeber (als Berufspolitiker) geschehen. Hierin wird das Fundament geschaffen, um sich daraufhin mit dem Verhältnis der Bürger zur politischen Elite zu befassen. Dabei ist es nicht lediglich von Belang, die theoretischen Aspekte jener Verhältnisse aufzuzeigen, sondern überdies gewinnbringend, die historischen Umstände und zeitgenössischen Entwicklungen exemplarisch in die Betrachtungen einzubeziehen.

Ausgehend von der zuvor besprochenen Analyse der im engeren Sinne ökonomischen Aspekte in Mandevilles Werk lässt sich nachweisen, dass dieser die Literatur aus Wirtschaftswissenschaften und politischer Ökonomie, die sich im Laufe des 17. Jh. entwickelte, durchaus kannte. Deutlich wird dies etwa in Mandevilles Auseinandersetzung mit Sir William Temples Position zum Verhältnis von Luxus, Sparsamkeit und Wohlstand, welches exemplarisch am Beispiel der Niederlande abgehandelt wird.⁵³⁵ Es sei zudem angemerkt, dass der Bezug zur

531 Vgl. Chalk (1966), *insb.* 2, 9, 10 f.

532 Ibid., 10. War dies bereits bei Rosenberg angedeutet (vgl. Rosenberg (1963), 188), so fasst auch Dickinson die Diskussion bei Mandeville in der Formulierung zusammen, dass »a general framework had to be created«. (Dickinson (1975), 97)

533 Chalk (1966), 2.

534 »But I do not believe that, in a strict sense, Mandeville was an economic theorist at all.« (Goldsmith (2001), 117) Dieser These ist m.E. zuzustimmen – sie steht nicht im Widerspruch zu den Aussagen höchst unterschiedlicher Ökonomen (z.B. Keynes oder Hayek) bzw. der entsprechenden ökonomischen Schulen, welche in Mandeville einen Vordenker ihrer Theorie sehen. Vgl. zum Sachverhalt Moss (1987), 177 ff.

535 Vgl. FB I, *Remark Q*, 185 ff. Mandevilles Blick auf seine Heimat und Temples Werk wird von G. Bluet

niederländischen Literatur, welcher in der jüngeren Forschung zum Gegenstand wurde⁵³⁶, neben einer moralischen und politischen Dimension, immer auch eine ökonomische besaß, sofern diese für die ›Handelsnationen‹ der Niederlande stets von entscheidender Bedeutung war.⁵³⁷ Des Weiteren geben auch Mandevilles Ausführungen zu den Konsumgesetzen einen Hinweis darauf, dass er die Fachliteratur zum Thema kannte, ohne freilich die vorherrschende Meinung zu adaptieren. »I confess, that tho' I have found Men of much better Understanding than my self of this Opinion, I cannot help dissenting from them in this Point.«⁵³⁸ Doch unabhängig von der bisweilen vermeinten, bisweilen nachweisbaren Nähe einzelner Passagen Mandevilles zur ökonomischen Fachliteratur bleibt dieser Bezug im Allgemeinen kaum spürbar.⁵³⁹ Dies verwundert mit Blick auf die zuvor erreichten Ergebnisse, welche sich bei Chalk oder Goldsmith bestätigt fanden, keineswegs. Dass Mandeville auch an jenen Stellen, welche explizit auf wirtschaftliche Vorgänge eingehen, die weiteren Implikationen im Auge hat, zeigt etwa Rosenberg, welcher darauf verweist, dass die Aussagen zum Außenhandel – die oftmals denjenigen Interpreten als Argument dienen, welche Mandeville als merkantilen Denker zu charakterisieren suchen – im Kontext der breiter angelegten Luxus-Debatte zu lesen sind.⁵⁴⁰ Und auch die Feststellung, dass Mandevilles Fokus letztlich auf die Möglichkeit und Gefährdung, Notwendigkeit und Begrenzung eines gesetzlichen, institutionellen Rahmens gerichtet ist, hebt die allgemeinen ordnungstheoretischen Interessen des Autors hervor.

Mit Blick auf die ›Ordnung der Gesetze‹ bedeutet dies, dass Mandeville (zumindest in der *Fable of the Bees*)⁵⁴¹ nicht daran gelegen ist, deren konkrete Ausgestaltung zu thematisieren. Sofern weniger das einzelne Gesetz als vielmehr die Entwicklung und Funktion des gesamten Ordnungssystems im Zentrum des Interesses steht, richtet sich das Augenmerk nicht vornehmlich auf die einzelne Intervention oder den Eingriff eines einzelnen (Berufs-)Politikers in die Ausformung des Apparates. Letzterer ist das Ergebnis von »the joynt Labour of several

umfassend – in mehreren Punkten sicherlich zu Recht – kritisiert, vgl. Bluet, Enquiry, 41 ff. Die historischen Hintergründe der Debatte sowie die Spezifika der Perspektiven Mandevilles resp. Bluets wurden in einer jüngeren Arbeit *en détail* untersucht, vgl. Bick (2008), *insb.* 93-102.

536 Vgl. Blom (2010); Hundert (1995), 583 ff.

537 Dies zeichnet sich in den einschlägigen Werken ab, welche den mehrdeutigen Begriff des Interesses bereits für die Diskussion in den 1660er Jahren gebrauchten, etwa in Mullens, Neerlands interest; s. auch die englische Übersetzung zweier Werke von de la Court aus den Jahren 1661 bzw. 1662: Court, True Interest and Political Maxims. Zum Verständnis des Verhältnisses der Schriften Mandevilles zur niederländischen Literatur, insbesondere zur nicht in Übersetzung zugänglichen, sei erneut auf Blom (2010) verwiesen. Zum Zentralbegriff des ›Interesses‹, vgl. Ottow (1996), 95 ff.

538 FB I, Remark L, 109.

539 Zu jenem Eindruck, bspw. in Bezug auf das Thema ›Außenhandel‹, vgl. Hundert (1994), 182 f.

540 Vgl. Rosenberg (1963), 185. Es sei zudem an die elementare Rolle der Luxus-Debatte hinsichtlich des gesellschaftlichen Wirkens des *self-liking* erinnert (2.2).

541 Dies gilt selbstverständlich nicht für die Werke, welche sich explizit faktischen Problemfeldern zuwenden, also insb. nicht für *A Modest Defence for Publick Stews* und *The Causes of the Frequent Executions at Tyburn*.

Ages.«⁵⁴² Diese These richtet sich nicht nur gegen eine willkürlich handelnde Herrscherpersönlichkeit, sondern auch gegen die Ansicht, dass eine herausragende Persönlichkeit als Gesetzgeber vonnöten ist. »It is not Genius, so much as Experience, that helps Men to good Laws«.⁵⁴³ Dass beide Positionen strikt zu unterscheiden sind, offenbart sich mit einem Seitenblick auf Machiavelli, welcher in den *Discorsi* den lobenswerten Herrscher hinsichtlich seiner Fähigkeit beurteilt, gute und über seine Amts- bzw. Lebenszeit hinaus gültige Gesetze zu schaffen.

»Das Heil einer Republik oder eine Reiche [*sic!*] beruht also nicht auf einem Fürsten, der zeitlebens weise regiert, sondern darauf, daß er dem Staat Einrichtungen gibt, durch die er sich auch nach seinem Tode erhalten kann.«⁵⁴⁴

Bei Mandeville hingegen wird eine generelle Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit deutlich, dass der *lawgiver* in dieser Weise zu handeln in der Lage ist. Er widmet im zweiten Teil der *Fable* der Überforderung des Politikers seine Aufmerksamkeit, da er diese Problematik im ersten Teil gewissermaßen selbst heraufbeschwörte. Die Arbeit widmete sich bereits unter 2.2.3 dem Umstand, dass eine wortwörtliche Lesart des *Enquiry into the Origin of Moral Virtue* zu größeren Problemen führt, welche bereits Bluet in seiner Kritik veranschaulicht hat. Denkt man Mandevilles Anthropologie zusammen mit der Ordnungsleistung der Gesetze, so muss der Gesetzgeber als »one of the innocent, stupid Animals [...] and at the same time a Wizard or a Conjuror«⁵⁴⁵ betrachtet werden. Mandeville reagiert auf solcherlei Kritik in gewohnt ironischer Form. Jener paradoxe Charakter, welchen Bluet genüsslich zeichnete, wäre sicherlich ein guter Politiker.

»[Hor.] Is it not a great Blessing to a Nation, to have all Places of Honour and great Trust fill'd with Men of Parts and Application, of Probity and Virtue? [Cleo.] Yes; and of Learning, Moderation, Frugality, Candour and Affability: Look out for such as fast as you can: But in the mean time the Places can't stand open, the Offices must be served by such as you can get.«⁵⁴⁶

In diesem Sinne ist es eine funktionale Notwendigkeit für die politische Ordnung, dass sie solchermaßen eingerichtet ist, »that every Man of midling Capacity and Reputation may be fit for any of the highest Posts.«⁵⁴⁷ Mandeville lässt dabei keinen Zweifel bestehen, dass die Politik letztlich dauerhaft mit jenem Personal auszukommen habe. Damit jedoch sind die Zweifel ob der Möglichkeit der Ausführung von Staatsgeschäften keineswegs ausgeräumt. In Anbetracht der zunehmend komplizierten Sachverhalte, mit denen sich Ämter und die öffentliche Verwaltung konfrontiert sehen, wachsen diese vielmehr an. Wie etwa ist in Zeiten

542 FB II, *Sixth Dialogue*, 322.

543 FB II, *Sixth Dialogue*, 319.

544 Machiavelli, *Discorsi*, 55 (231).

545 Bluet, *Enquiry*, 25.

546 FB II, *Sixth Dialogue*, 323.

547 FB II, *Sixth Dialogue*, 323.

eines derart rasanten Wachstums der Wirtschaft und einer derart rapiden Veränderung der Finanzwelt eine angemessene Arbeit des Schatzamtes möglich? An eben jenem Beispiel versucht Mandeville seine, anhand der Kooperation gewonnene, evolutionäre Ordnungstheorie auf das Feld der Koordination zu übertragen. Er offenbart die Wirkungsmächtigkeit der ›Ordnung der Gesetze‹ stets exemplarisch, doch dabei in ihrer ganzen Breite und zeigte, dass jene weit mehr umfasst als – wie dies in weiten Teilen der Sekundärliteratur erscheinen mag – die Aufgabe, einen gesetzlichen Rahmen für das ökonomische Geschehen zu etablieren.

»In all Business that belongs to the Exchequer, the Constitution does nine parts in ten; and has taken effectual Care, that the happy Person, whom the King shall be pleas'd to favour with the Superintendency of it, should never be greatly tired or perplex'd with his Office;«⁵⁴⁸

Die von Mandeville angedachte Organisation befähigt zwar den Einzelnen zur Ausübung verschiedener Posten, führt aber nicht zu dem Ergebnis, dass dieser zugleich die notwendigen Ordnungszusammenhänge erkennt. Die Performanz innerhalb der Ordnung ist grundsätzlich von der Erkenntnis ihrer Strukturen zu unterscheiden. Im Ergebnis bedeutet dies, wie Mandeville konkret zum Beispiel der Finanzverwaltung ausführt, dass deren ›Ökonomie‹ »seems to be intricate and perplex'd to the last degree, not only to Strangers, but the greatest part of the very Officers that are employ'd in it.«⁵⁴⁹ Den Leser Mandevilles wird dieser Umstand kaum befremden, bedenkt er das maßgebliche Mittel, welches die Amtsführung so sicher und einfach macht, dass es dem Amtsträger beinahe unmöglich wird, Fehler zu begehen: »By dividing the Employments in a great Office, and subdividing them into many parts.«⁵⁵⁰ Die ›Ordnung der Gesetze‹ weist gleich der ›Ordnung der Ökonomie‹ selbststrukturierende Merkmale auf. Diese stehen nicht im Widerspruch zum selbstbestimmten und bewussten politischen Handeln der Bürger und Amtsträger. Sie ermöglichen vielmehr, dass das Individuum in einer komplexen Struktur komplizierter Sachverhalte handlungsfähig bleibt, indem sie deren Position innerhalb der Ordnung vorbereiten und einbinden.⁵⁵¹

Im Bereich der Ökonomie konnte zudem anschaulich gemacht werden, dass es eine notwendige Funktion der Ordnung ist, immer auch für eine Begrenzung der Wirksamkeit der sie ursprünglich konstituierenden Impulse zu sorgen. Man-

548 FB II, *Sixth Dialogue*, 325.

549 FB II, *Sixth Dialogue*, 325 f.

550 FB II, *Sixth Dialogue*, 325.

551 Es handelt sich dabei nicht um eine historische Komplikation, welche im ›Informationszeitalter‹ überwunden wäre. Es sei etwa auf den Beschluss des Meldegesetzes vom 28.06.2012 im Deutschen Bundestag verwiesen. Einige der Parlamentarier, die dem Gesetz in einer *ihnen nicht bekannten*, im Innenausschuss veränderten Fassung *zugestimmt* haben, reagierten, »indem sie sich von jenem Werk distanzieren, das mit den eigenen Stimmen beschlossen wurde.« (Wittrock (2012))

deville betont, dass auch für die Politiker gilt, dass ihre Ambition auf die *self-love* und insbesondere auf das *self-liking* zurückgeführt werden kann, weshalb es in der Politik unbedingt erforderlich sei, »that the weightiest Affairs, and a vast Multiplicity of them, may be managed with Safety as well as Dispatch, by ordinary Men, whose highest Good is Wealth and Pleasure;«⁵⁵² Die menschliche Natur muss nicht nur von der Politik, sondern immer auch in der Politik berücksichtigt werden, sofern – wie eingangs dieser Thematik im Dialog zwischen Horatio und Cleomenes angedeutet wurde – diese keinen gesonderten Bereich darstellt, in welchem auf die Tugend vertraut werden kann. »[U]nhappy is the People [...] whose Welfare must depend upon the Virtues and Consciences of Ministers and Politicians.«⁵⁵³ Die Momente von Unterteilung und Reziprozität, welche in der evolutionären Ausgestaltung arbeitsteiliger Ordnungen erwartbar werden, bieten nach Mandeville Antworten auf diese Probleme. So bringen die feingliedrige Aufteilung der Posten und die Verteilung der Aufgaben »careful Limitations of every Man's Power« mit sich, während die im Sinne der Abhängigkeiten notwendige Interaktion zwischen den einzelnen Personen bedeutet, dass »every Officer's Fidelity may be placed in so clear a Light, that, the Moment he forfeits it, he must be detected.«⁵⁵⁴

Mandevilles besondere Aufmerksamkeit gilt dabei dem Umstand, dass die politischen Ordnungsmechanismen nicht nur das ›Objekt Bürger‹ betreffen, sondern in ausdrücklicher Weise auf die Strukturen staatlicher Herrschaft bezogen werden – sowohl auf die abstrakteren Gebiete, wie die Weiterentwicklung der Gesetze, als auch auf praktische Problemstellungen, wie die zuletzt erwähnte wechselseitige Kontrolle einzelner Personen. Es wird deutlich, inwiefern die Ordnung nicht als stabiles, externes Prinzip auf zu ordnende Gegenstände einwirkt, sondern einen in sich dynamischen und flexiblen Charakter aufweist, in welchem beide Elemente als untrennbar zusammengehörig gedacht werden müssen. Im Falle der Parteien wird deutlich, dass die grundlegenden Ordnungsmerkmale aus deren Verhältnis zu schöpfen sind und nicht aus der Gegenüberstellung ihrer jeweiligen Bezüge zur Gesamtheit der (dann als extern zu verstehenden) Ordnung folgen. In der *Anmerkung H* wählt Mandeville das Beispiel der religiösen Parteien.

»The Clergy of *England* by being severe upon the Schismatics, and upbraiding them with want of Learning, have raised themselves such formidable Enemies as are not easily answer'd; and again, the Dissenters by prying into the Lives, and diligently watching all the Actions of their powerful Antagonists, render those of the Establish'd Church more cautious of giving Offence, than in all probability they would, if they had no malicious Over-lookers to fear.«⁵⁵⁵

552 FB II, *Sixth Dialogue*, 325.

553 FB I, *Remark Q*, 190.

554 FB II, *Sixth Dialogue*, 325.

555 FB I, *Remark H*, 94.

In jenem Bezug zu *The Grumbling Hive*, in welchem, anders als in der zugehörigen ›Fußnote‹, politische Parteien als Anschauungsmaterial dienen⁵⁵⁶, wird deutlich, dass Mandevilles ordnungstheoretisch relevante Arbeit nicht erst mit dem zweiten Teil der *Fable of the Bees* beginnt.⁵⁵⁷ Das dem Konflikt eingeschriebene Ordnungspotenzial dient des Weiteren dazu, eine bisweilen betonte Bezugnahme Mandevilles auf Pierre Nicole zu relativieren. Letzterer wird als Vorläufer der von Mandeville bis Smith reichenden Entwicklung einer Theorie der Marktgesellschaft in Großbritannien gesehen. In seinen Schriften⁵⁵⁸, so etwa Wootton, wird das Bild einer Gesellschaft »of men united by the hidden hand of the market acting, within a regime of law and order enforced by government«⁵⁵⁹, gezeichnet. Diese Betrachtungsweise Nicoles hat ihre Grundlage in dessen expliziter Bezugnahme auf die *amour-propre*. Insbesondere sein Essay »De la civilité chrétienne« macht deutlich, dass dem, wie im Falle Mandevilles, ein gewisser Realismus vorausgeht. »Il faut agir avec les hommes comme avec des hommes, et non comme avec des anges.«⁵⁶⁰ Unter diesen Voraussetzungen stößt auch Nicole – in seinem ebenfalls berühmt gewordenen Essay »De la charité et de l'amour propre« – auf das Thema der Selbstliebe.

»Voilà la monstre [l'amour-propre / Self-love] que nous renfermons dans notre sein; il vit et règne absolument en nous, à moins que Dieu n'ait détruit son empire en versant un autre amour dans notre cœur. Il est le principe de toutes les actions qui n'en ont point d'autre que la nature corrompue;«⁵⁶¹

556 »Parties directly opposite, / Assist each other, as 'twere for Spight;« (FB I, *Grumbling Hive*, 25)

557 Die Motivation dieser Bemerkung wird in der Auseinandersetzung mit F. A. Hayek im folgenden Kapitel deutlich werden. Sie soll jedoch rückblickend auch dahingehend verstanden werden, dass die vorliegende Arbeit allgemein kritisch gegenüber Interpretationen ist, welche einen Bruch im Schaffen Mandevilles aufdecken möchten. So wurde etwa versucht, die zuvor besprochene Diskussion, ob Mandeville als ›Kapitalist‹ oder ›Merkantilist‹ zu verstehen ist, in dieser Weise zu lösen. Dew argumentiert, dass die Passagen, welche merkantile Züge exponieren, allesamt nicht vor 1723 entstanden und auf Mandevilles veränderte Wahrnehmung der ›kommerziellen Gesellschaft‹ in der Folge der *South Sea Bubble* von 1720 zurückzuführen sind. (Dew (2005), 153, *passim*) Gerade der ordnungstheoretische Fokus auf die Reziprozität der arbeitsteiligen Abhängigkeitsverhältnisse sollte deutlich machen, dass Mandevilles wechselnde Konzentration auf Konsum bzw. Produktion, welche Dew als einen maßgeblichen Indikator wählt, nicht unmittelbar als Hinweis auf eine insgesamt veränderte Interessenlage gewertet werden sollte, sondern dass hier zwei Momente betrachtet werden, welche zwar zu unterscheiden, jedoch als Aspekte ein und desselben Forschungsgegenstandes zu behandeln sind.

558 In England stießen diese – anders als etwa in Deutschland – auf ein breites Interesse. Dies lässt sich an den Übersetzungen ersehen, welche in zeitlicher Nähe entstanden. Nicoles *De l'éducation d'un prince* etwa, eine erste Zusammenstellung aus seinen Essays, lag bereits fünf Jahre nach Erscheinen in englischer Übersetzung vor: Nicole, *Grounds of Sovereignty and Greatness*. Hinzu kommt die vierbändige Auswahl der Essays: Nicole, *Essais* (en.). Zuletzt soll darüber nicht vergessen werden, dass auch John Locke drei Essays übersetzte, welche jedoch erst posthum gedruckt wurden: Nicole, *Essays* [trans. Locke].

559 Wootton (1986), 75. Zu einer ähnlichen Betrachtungsweise kommt Hont (2005), 27; vgl. zudem Parrish (2007), 187 f. Einen breiteren Überblick bietet Van Kley (1987), 69-85.

560 Nicole, *Essais* (fr.), 275. [engl. Übers.] Nicole, *Essais* (en.), II/250. In Ermangelung einer deutschen Übersetzung wird das französische Original zitiert und um die Stellenangabe der englischen Übersetzung ergänzt.

561 Nicole, *Essais* (fr.), 180 (III/125).

Tatsächlich führt die Parallele zu Mandeville noch weiter. Erstens fokussiert Nicole statt auf die Selbstliebe im Sinne der *amour de soi* auf jene *amour-propre*, welche nach der Anerkennung der Anderen und einer relativen Wertbestimmung gegenüber jenen verlangt. Zweitens erkennt er in jener Schwäche des Menschen zugleich ein Fundament seiner Stärke. Drittens ermöglicht diese die in jenem leidenschaftlichen Austausch gründende Entwicklung der Gesellschaft, wobei auch Nicole die ökonomische Grundlage verdeutlicht und zugleich das breite Wirkungsfeld aufzeigt.

»Il n'y a rien de si naturel à l'homme que le désir d'être aimé des autres, parce qu'il n'y a rien de si naturel que de s'aimer soi-même. [...] Mais l'amour des autres envers nous n'est pas seulement l'objet de notre vanité et la nourriture de notre amour-propre, c'est aussi le lit de notre faiblesse.«⁵⁶²

»On donne pour obtenir. C'est la source et le fondement de tout le commerce qui se pratique entre les hommes, et qui se diversifie en mille manières; car on ne fait pas seulement trafic de marchandises qu'on donne pour d'autres marchandises, ou pour de l'argent, mais on fait aussi trafic de travaux, de services, d'assiduités, de civilités;«⁵⁶³

Der Vergleich zwischen Nicole und Mandeville bringt also weitreichende Ähnlichkeiten zu Tage, welche auch durch die sprachlichen Differenzen zwischen dem resignativen Tonfalls des Jansenisten und jenem des letztlich satirischen *Freethinkers* nicht geschmälert werden. Doch dieser Punkt darf nicht zu weit getrieben werden. Eine vorerst geringfügig erscheinende Verschiedenheit hinsichtlich des Maßstabs der in der Selbstliebe gründenden Verhaltensformen in kommerziellen Strukturen macht dies deutlich. Jenes ›höfliche‹, ›ehrbare‹ oder ›gesittete‹ Verhalten, welches Nicole stets als *civilité* benennt, ist – hinsichtlich des äußeren Scheins und der Konsequenzen – ein Ersatz für das ursprünglich geforderte moralische Handeln im Sinne der *caritas*. Auch Mandeville konzipiert den artverwandten Verhaltenskodex, ›*politeness*‹ oder ›*honour*‹, als »made to supply the Place of *Moral Virtues*«. ⁵⁶⁴ Mit jenem Schritt geht für Mandeville jedoch unabwendbar das Ergebnis einher, dass der ›Ersatz‹ – unabhängig davon, ob dies ursprünglich beabsichtigt wurde oder nicht – eine eigenständige Entwicklung nimmt und einen diesbezüglich eigenen Maßstab besitzt. Letzterer bezieht sich folglich nicht auf die tugendhafte Gemeinschaft, sondern auf »the happiest and most flourishing Societies.«⁵⁶⁵ Es ist in diesem Sinne nur verständlich, dass Mandeville kaum Interesse zeigt, zum ursprünglichen, externen Verweis der Verhaltensformen Stellung zu nehmen. Denn dieser richtet sich – anders als Anne

562 Nicole, *Essais* (fr.), 267 (II/233 f.)

563 Ibid., 181 (III/128).

564 So das Titelblatt der Erstausgabe der *Fable of the Bees* [1714]: *Containing, Several Discourses, to demonstrate, That Human Frailties, during the degeneracy of Mankind, may be turn'd to the Advantage of the Civil Society, and made to supply the Place of Moral Virtues.*

565 FB I, *Preface*, 4.

Mette Hjort vermutet – nicht auf das Ideal einer ›wahren Tugend‹, sondern auf ein Idol der Heuchelei, »an Idol [...], that shall be its own Worshiper.«⁵⁶⁶ Für Nicole bleibt – trotz der im Jansenismus, etwa bei Pascal, stets unüberwindbaren Kluft zwischen den ›Ordnungen‹⁵⁶⁷ – die ›Ordnung der Natur‹ stets extern, d.i. auf die ›Ordnung der Gnade‹, bezogen.⁵⁶⁸

Die Bedeutung dieses Exkurses zu Nicole erschließt sich, sofern die Tragweite der Konzeption Mandevilles, welche auf der ordnungsinternen Dynamik basiert und nicht auf externe Maßstäbe referiert, in den Blick kommt. Eben dies kann anhand der Gegenüberstellung mit Nicole ans Licht gebracht werden. So zeigt sich in dessen Werk, dass er letztlich keine evolutionäre Perspektive durchhalten kann, sondern die Gesellschaft im Sinne von Hobbes als menschliche Erfindung und ihre Entstehung als rationalen, vertraglichen Akt darstellt.⁵⁶⁹ Wie schwer der Pessimismus bezüglich der internen Ordnungsmechanismen wiegt, offenbart sich dabei durchaus praktisch, etwa am Beispiel der Herrschaftsfolge. Nicole erkennt in Ambition und Heuchelei der Politiker ein Gefahrenpotential, welches nur durch das externe Prinzip der Erbmonarchie eingedämmt werden kann.⁵⁷⁰

»L'injustice naturelle et ineffaçable du cœur des hommes rend ce choix non-seulement raisonnable, mais le chef-d'œuvre de la raison. [...] Attachons donc notre choix à quelque chose d'extérieur et d'incontestable. Il es le fils aîné du roi. Cela est net. Il n'y a point à douter. La raison ne peut mieux faire, car la guerre civile est le plus grand de tous les maux.«⁵⁷¹

Eben jene an Stabilität ausgerichteten Herrschaftsformen waren es, welche in England im Verlauf des 17. Jh. mehr und mehr ins Schwanken gerieten – in der Folge des Bürgerkriegs und Cromwells Machtergreifung, der *Glorious Revolution* und der Thronbesteigung Wilhelms III. von Oranien. Nun geht aus den allgemeineren Erläuterungen der evolutionären Theorie der politischen Körper bereits hervor, dass Mandeville kaum als Anhänger revolutionärer Umstürze – eines Neubeginns auf einer *tabula rasa* – gesehen werden kann. »It can certainly be

566 Mandeville, *Origin of Honour*, 41. Hjort beklagt in diesem Zusammenhang das Fehlen eines positiven Moralbegriffs. (Vgl. Hjort (1991), 962) Tatsächlich ist der Zusammenhang zwischen ›Idol‹, ›Imitation‹ und ›Ideal‹ jedoch weitaus komplexer, wie die vorliegende Arbeit unter 5.2 ausführlich zeigen wird. Der im Vergleich zu Nicole gezogene Schluss Hjorts, Mandeville »fails to describe the models of true virtue«, ist deshalb ebenso voreilig wie unzulässig. (Ibid., 963)

567 *Pensée* LG 290, Laf. 308, Br. 793; Pascal, *Gedanken*, 187 ff.; [frz. *Orig.*] Pascal, *Pensées*, 648 ff. [Anm.: Die Nummerierung folgt Le Guern (Gallimard), sowie Lafuma und Brunschvicg]

568 Zum Verhältnis von ›order of nature‹ und ›order of grace‹ bei Mandeville, vgl. die bereits etwa ältere Kontroverse bei Chiasson (1970); Maxwell (1951); M. Price (1964).

569 So der m.E. berechtigte Eindruck des Herausgebers der Werke von 1845, Charles Jourdain, hinsichtlich des Essays »De la charité et de l'amour propre«, vgl. Nicole, *Essais* (fr.), 180 f. (III/126 ff.), 205, Anm. 2.

570 Vgl. Nicole, *Essais* (fr.), 396 f. (II/163 f.).

571 Nicole, *Essais* (fr.), 395 f. (II/161 f.) Man beachte die an Hobbes erinnernden, mahnenden Worte zum Bürgerkrieg als größtem Übel.

maintained that Mandeville was never a political bigot or an active partisan«, denn dies allein stünde im Widerspruch zu »his oft-stated opposition to intolerant or extremist views.«⁵⁷² Es spricht sicherlich einiges dafür, dass Mandeville als Bürgerlicher niederländischer Herkunft die *Glorious Revolution* und Ernennung William III. zum König ebenso befürwortete, wie die reformorientierte Politik der Whigs. Letzteres brachte Mandeville in seinem parteipolitisch eindeutigsten Werk, *The Mischiefs that Ought Justly to be Apprehended from a Whig-Government* (1714), unmittelbar zum Ausdruck. So verteidigt das Sprachrohr Mandevilles und Fürsprecher der Whigs, Loveright, in diesem Dialog den *Triennial Act* (1694) gegenüber dem Tory Tantivy.⁵⁷³ In der neueren Forschung, welche bei Mandevilles Jugend in Rotterdam und der Verstrickung der Familie in den ›*Costerman Aufstand*‹ ansetzt, wird jedoch deutlich, weshalb Mandeville verhältnismäßig verhalten für die Politik Wilhelms III. von Oranien eintrat.⁵⁷⁴ Ausgangspunkt des bürgerlichen Aufstands von 1690 war die Verurteilung Costermans als Schmuggler, welche die Wut der Bürger auf den Steuereintreiber, den *bailiff* von Rotterdam, Van Zuijlen entfachte. War dieses Aufbegehren, zu welchem Mandeville mit einem öffentlich ausgeschlagenen Pamphlet seinen Teil beitrug⁵⁷⁵, vorerst erfolgreich, so wurde Van Zuijlen kurze Zeit darauf durch das Eingreifen von höchster Stelle, nämlich durch den damaligen Statthalter der Niederlande, Wilhelm III. von Oranien, wieder in Amt und Würde gesetzt. Einige der am Aufstand Beteiligten, wie die Familie Mandeville, wurden in der Folge aus Rotterdam verbannt. Jener von Dekker aufgedeckte familiäre Hintergrund kann deutlich machen, weshalb Mandeville seine realpolitische Position nurmehr mit einiger Zurückhaltung zum Ausdruck brachte.⁵⁷⁶

Dass Mandeville im Allgemeinen nur reserviert auf parteipolitische Diskussionen reagiert⁵⁷⁷ und nach Möglichkeit einsilbig auf konkrete Ereignisse in der ›Politik‹ eingeht, hat jedoch tiefer liegende Gründe. Es wurde insbesondere festgehalten, dass Mandeville weniger auf verfassungsrechtliche Veränderungen konzentriert war, sondern jene Elemente der ›Ordnung der Ökonomie‹ hervorhob, welche auf einer anderen Ebene die politische Ordnung beeinflussten; die Eigentumsverhältnisse werden hier als erstes untersucht: »So true it is, that dominion always follows property, and that, where the one is wanting, it will ever

572 Dickinson (1975), 81.

573 Vgl. Mandeville, *Mischiefs*, 8.

574 Vgl. hierzu die ausführliche und gut recherchierte Studie bei Dekker (1992).

575 Auch in diesem Fall ist m.E. der Argumentation Dekkers zu folgen, welcher Bernard Mandeville als Autor des Pamphlets *Schijnheyligh Atheist* annimmt, vgl. Dekker (1992), 485. Da hinsichtlich der Urheberschaft jedoch Zweifel bestehen, ist das Gedicht nicht in die Bibliographie aufgenommen. Der niederländische Text sowie die englische Übersetzung durch Gerard T. Moran finden sich bei Dekker abgedruckt, s. *ibid.*, 497, 488.

576 Vgl. zu dieser Einschätzung Goldsmiths »Introduction« in: Mandeville, *By a Society of Ladies*, 11-72, hier: 18.

577 Zu Mandevilles Distanzierung gegenüber der Parteipolitik, vgl. Dickinson (1975), *insb.* 81 f.

be impracticable for any long continuance to enforce the other.«⁵⁷⁸ Eine allmähliche Machtverschiebung im politischen Gefüge Englands verwundert deshalb kaum.

»The constitution therefore may be the same, that is, the sovereignty is, as much as ever, lodg'd in the three estates, king, lords and commons; but considering the vast change that has been made in their possessions, it would be absurd to think, that the three powers should be the same they were in relation to each other.«⁵⁷⁹

Auf diese Textstelle nimmt etwa Goldsmith Bezug, wenn er von einem »Harringtonian account of historical change«⁵⁸⁰ bei Mandeville spricht. Es spiegelt sich darin jedoch auch die philosophisch grundlegende These in Spinozas *Politischem Traktat* (II, §§3-4) wieder, »daß ein jedes natürliche Ding von Natur aus soviel Recht hat, wie es Macht hat zu existieren und tätig zu sein«.⁵⁸¹ Auch diese Parallele kann als Erklärung dienen, weshalb Mandeville – nun im Bereich der politischen Philosophie – weitgehend von Fragen des (Natur-)Rechts absieht. Wovor jedoch zu warnen ist, ist der verfehlte Schluss, Mandeville sehe in den Entwicklungen seiner Zeit einen Machtgewinn der Ökonomie *gegenüber* der Politik. Diese Opposition wäre im Rahmen der Theorie Mandevilles widersinnig. Dies wird gerade in den soeben zitierten Passagen aus den *Free Thoughts* deutlich. Mandeville stellt dort an die vorherigen Aussagen anschließend fest, dass die Rechte der *commons* die gleichen blieben, doch

»they had not the tool to maintain it. When kings and barons made war at their own charge, they had no occasion to consult or trouble their heads about the commons [...]: but when great fleets are to be equipp'd, armies rais'd and maintain'd, [...] when all this is to be done, and the purse of the commons is to pay for it; [...] it is no wonder, that they are often wanted, and have the deference shewn to them, which is due to the considerable share they have in the sovereignty.«⁵⁸²

Im Folgenden wird eine Analyse der politischen Verhältnisse zu Mandevilles Lebzeiten zeigen, welch weitreichende Konsequenzen dieser, vorerst so unscheinbar wirkende, Zusammenhang entwickelte. In ihr wird deutlich werden, dass weder die ›Ordnung der Ökonomie‹ gegenüber der ›Ordnung der Gesetze‹ an Macht gewinnt, noch die ökonomische Emanzipation der Bürger als historisches Vorspiel der politischen erachtet werden sollte. Der Beginn der nun zu verhandelnden Entwicklungen ist nicht so sehr der Bürgerkrieg oder die Revolution von 1688/89, sondern die allmähliche Verstrickung der englischen Krone in kontinuierliche und globale kriegerische Auseinandersetzungen. Zwar hatte die Krone die Rechte, Armeen auszuheben und Kriege zu bestreiten – in der Finanzierung entstanden jedoch zunehmend Probleme, welche nicht weiter eigenständig zu be-

578 Mandeville, *Free Thoughts* [1729], 353.

579 Ibid., 352.

580 Goldsmith (2001), 91.

581 Spinoza, *Politischer Traktat*, 15 (14).

582 Mandeville, *Free Thoughts* [1729], 353 f.

wältigen waren. Vom Krieg mit Frankreich zwischen 1689 und 1697 bis zum Amerikanischen Unabhängigkeitskrieg von 1775 bis 1785 stiegen die entsprechenden Militärausgaben um das fünfzehnfache.⁵⁸³ Wie waren diese Aktivitäten zu finanzieren?

Den modernen Leser wird die Antwort kaum überraschen – durch Schulden. Zu beachten ist jedoch, dass die Krone vor dem Problem stand, in welcher Weise diese überhaupt aufgenommen werden konnten. Sie stand vor der Aufgabe, einen ersten modernen Markt für Staatsanleihen zu schaffen. Dreh- und Angelpunkt dieser Bemühungen war die Gründung der ursprünglich privaten *Bank of England* im Jahre 1694, deren Stammkapital dem Staat als längerfristiges Darlehen mit einem für damalige Verhältnisse niedrigen Zinssatz (8%) zur Verfügung gestellt wurde. Die Ausgabe von Staatsanleihen anstelle der Aufnahme von kurzfristigen Krediten erwies sich als umfassender Erfolg. Rasch zeichnete sich eine enge Verkettung von Aktienunternehmen bzw. Aktienmarkt und Staatsanleihen ab, sowohl bei der *Bank of England* wie auch bei den Fernhandelsunternehmen, welche sich – die *East India Company* ab 1708, die *South Sea Company* ab 1711 – ebenfalls auf dem Gebiet des Handels mit Staatsanleihen betätigten.⁵⁸⁴ Dies brachte jedoch nicht nur Vorteile für die Staatskasse, welche neue Möglichkeiten bekam, durch (zukünftige) Steuereinnahmen gedeckte Schulden aufzunehmen – die Staatsverschuldung stieg zwischen 1691 und 1750 um beinahe 2500% (!) von 3,1 auf 78 Mio. Pfund⁵⁸⁵ –, die sie für die Begleichung der stetig steigenden Militärausgaben benötigte. Von Vorteil war diese Entwicklung auch für die Unternehmen, da durch die Eröffnung eines Marktes für Staatsanleihen »der bereits bestehende Markt für Aktien und Wertpapiere auf eine neue institutionelle Basis gestellt wurde.«⁵⁸⁶

Für die politische Ordnung ist allerdings die Deckung bzw. Sicherung der Staatsschulden durch die Steuereinnahmen von entscheidender Bedeutung. Dies kann in zwei Teilen dargestellt werden. Zum einen führt die Notwendigkeit einer kalkulierbaren und verlässlichen Steuererhebung dazu, dass das in der Steuergesetzgebung entscheidend eingebundene Parlament *innerhalb* der bisherigen Strukturen an Einfluss gewinnt. Denn unabhängig von den (im engeren Sinne)

583 Eisenberg (2009), 72.

584 Die enge Verzahnung von privaten Aktienunternehmen wie der *Bank of England*, der *East India Company* oder *South Sea Company* ging schließlich so weit, dass die Aktien der Unternehmen »were being valued by the investors not so much for their banking or trading success and prospects but simply as a variety of government dept.« (Michie (2001), 18) Für einen kurzen Überblick betreffs jenes neuen Zusammenspiels von Politik und Wirtschaft sei auf einen Titel – *Ehrbare Spekulanten* – verwiesen, welcher die Ironie der Mandeville'schen Gesellschaftssatire ebenso zum Ausdruck bringt wie die Paradoxie der gegenwärtigen Kontroverse: Fahrmeir (2003), 113 ff.

585 Vgl. Fahrmeir (2003), 115.

586 Eisenberg (2009), 71. Es scheint notwendig, auf die Anmerkung der Autorin zu verweisen. »Noch 1853 machten britische Staatspapiere 70 Prozent der Effekten aus, die an der Londoner Börse notiert wurden.« (ibid.) In diesem Sinne ist davor zu warnen, die ökonomischen Entwicklungen seit der *Glorious Revolution* allzu voreilig als Entwicklung einer »privaten« Wirtschaft misszuverstehen.

politischen Ereignissen – ob der Verabschiedung der *Bill of Rights* (1689), des *Triennial Act* (1694), des *Act of Settlement* (1701) oder des *Septennial Act* (1716) – waren es letztlich die skizzierten Verschiebungen, welche die Macht und Legitimität des Parlaments dauerhaft, in Friedens- wie Kriegszeiten, hervorbrachten. Es war jene ›Finanzrevolution‹, »that contributed directly to the development of a new constitutional system, in which parliament's permanent place was assured.«⁵⁸⁷ Auch Mandeville selbst betont die Konsequenzen der neu entstehenden Abhängigkeit der Krone. Er sieht die Machtverschiebung im Gefüge des *mixed government* insbesondere im Sinne der bereits zuvor genannten Kontrollfunktion des politischen Wettbewerbs.

»When parliaments are sitting, all the busy part of the year ministers have no great opportunity of doing any considerable damage to the nation, and seldom will attempt it. The laws and legislature are curbs which the boldest as well as the craftiest stand in awe of, and a better security for the people than all the virtues ministers can be possess'd of.«⁵⁸⁸

Zum anderen wächst – insbesondere mit Blick auf längerfristige Projekte – die staatliche Sorge um die Steuereinnahmen zur Tilgung der aufgenommenen Kredite. Dem kann nicht ohne Weiteres durch eine Klientelpolitik lediglich für die Großverdiener und Landbesitzer begegnet werden. Es wird zunehmend zum Eigeninteresse des Staates, das ökonomische Wohlergehen aller Bürger zu ermöglichen bzw. zu befördern. Sofern sich dieser in seiner Politik von den Interessen der ›einflussreichen Kreise‹ möglichst frei machen möchte, muss er sich eine breitere Basis der Besteuerung schaffen. Eben dies geschah durch eine rapide zunehmende Finanzierung durch Verbrauchssteuern.⁵⁸⁹ Es wäre dabei verfehlt, dies als bloße Belastung des Bürgertums und Entlastung des *landed interest* zu erachten. Weder wurde dies von den Bürgern in diesem Sinne aufgefasst⁵⁹⁰, noch darf man die zuvor skizzierten Wirkungen auf die politische Ordnung vernachlässigen. Mit Blick auf die in Betracht gezogene Überforderung des einzelnen Politikers und die Notwendigkeit einer entsprechend komplexen Struktur politischer Institutionen, scheint es mehr als nur eine Randnotiz, dass mit jenen zunehmend ausgefeilten Besteuerungsmethoden ein Ausbau und die spezialisierte Ausformung einer funktionierenden Verwaltung befördert wurden.⁵⁹¹

Mandevilles enges Zusammenrücken der Ordnung der Gesetze und jener der Ökonomie, seine Konzentration auf die Wechselwirkung von Kooperation und Koordination, kann in dieser Form als (eine) theoretische Formulierung des

587 Coward (1990), 416.

588 Mandeville, *Free Thoughts* [1729], 384.

589 Zur Zunahme der Steuerlasten seit dem 17. Jh. und dem stark wachsenden Anteil von indirekten Steuern sowie zur historischen Forschungsliteratur zum Thema, vgl. Eisenberg (2009), 72 f.

590 Vgl. *ibid.*, 72 f.

591 Vgl. Coward (1990), 412 f.; erneut auch Eisenberg (2009), 74.

›englischen Sonderwegs‹ verstanden werden. Letzterer verschließt sich – wie die Ordnungsmomente zeigen – einer streng dichotomen Erfassung. Dies kann etwa anhand der *coffee-houses* anschaulich gemacht werden. Jener Institution, der im vergangenen Jahrzehnt neue Aufmerksamkeit geschenkt wurde⁵⁹², kam der zweifelhafte Ruf zu, als Nährboden des *Ideals* einer im engeren Sinne politischen Öffentlichkeit gedient zu haben. Es muss an dieser Stelle eingeschoben werden, dass diese Anschauung weniger auf die bekannten Aussagen bei Habermas⁵⁹³ zurückgeht, sondern vielmehr auf eine missverständliche Interpretation derselben.⁵⁹⁴ Bei Mandeville, einem Besucher eher der *brandy* oder *ale houses* – in einem solchen zumindest traf Benjamin Franklin den als »most facetious, entertaining companion«⁵⁹⁵ beschriebenen Autor an –, erscheint das *coffee-house* lediglich in der bereits besprochenen Anekdote von den Zuckerhändlern als Ort des Austauschs von Wirtschaftsnachrichten.⁵⁹⁶

Tatsächlich ist das *coffee-house* eine merkwürdige Institution einer Phase der Transformation. Das erste, 1652 in London gegründete und von Pasqua Rosée betriebene, war vor allem ein Treffpunkt für Händler der *Levant Company*, welche die Sitte des Kaffeetrinkens aus dem Osmanischen Reich einführten. Stieg die Anzahl der Häuser dann rapide an und erfüllten jene eine ›öffentliche‹ Rolle, sofern sie etwa den *stock-jobbers*, welche von der *Royal Exchange* ausgeschlossen waren, einen Ort zum Zusammentreffen und Handeln boten, zeigten sich schon zu Beginn des 18. Jh. Tendenzen, die ›öffentliche‹ Zugänglichkeit einzuschränken.⁵⁹⁷ Waren sie ein Ort, an welchem die Zirkulation der journalistischen Produkte einen Anfang nahm, so waren ihre Besucher oftmals jene Geschäftsmänner, welche *Isaac Bickerstaff* im *Tatler* für ›tot‹ erklärte. Kann gerade das von Mandeville erwähnte *Lloyd's Coffee-House* als Sinnbild für die Partizipation eines ökonomisch emanzipierten Bürgertums an der politischen Öffentlichkeit gelten, so gibt eben *Lloyd's of London* ein Exempel für das Entstehen einer Privatwirtschaft, die sich im Laufe des 18. Jh. aus der ›Öffentlichkeit‹ der Kaffeehäuser in eigene Geschäftsräume – der Typus des modernen Bürogebäudes entstand in dieser Zeit – zurückzog. Beinahe scheint es kein Zufall zu sein, wenn sich dem heutigen Besucher der *City of London* das unter dem sinnfälligen Namen *Inside-Out Building* bekannte Hochhaus des Versicherers als Metapher des Wechselspiels und moderne Ikone jener Architektur präsentiert.

592 S. etwa Ellis (2008); Ellis (2004); Pincus (2009), *insb.* 74-81.

593 Gemeint ist die so einflussreiche Schrift Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *insb.* § 5.

594 Dies ist in ausgewogener und umsichtiger Form gezeigt bei Pincus (2007), *passim*. Zur vorausgehenden, maßgeblichen Kritik vgl. die Zusammenfassung bei Eisenberg (2009), 88-90. In erster Linie sei jedoch auf die eigenen Aussagen Habermas' im Vorwort zur Neuauflage 1990 verwiesen, etwa seine Antwort auf »das freundliche Urteil von Geoffrey Eley«. (Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 12 ff.)

595 Franklin, *Autobiography*, 57.

596 Vgl. FB I, *Remark B*, 62.

597 Vgl. Eisenberg (2009), 89-91.

In jenem Ineinander von privaten Interessen und öffentlichen Angelegenheiten – Privatanlagen und Staatsschulden, Luxuskonsum und Verbrauchssteuern, ›unsichtbares‹, kommerzielles Imperium und kriegerisch erobertes *Empire* &c. – versucht Mandeville keineswegs, einen (womöglich siegreichen) Feldzug der Ökonomie gegen die Politik darzustellen. Sein anscheinend geringes Interesse an den im engeren (bzw. zu engem) Sinne politischen Themen, wie der Legitimation des Staatsoberhaupts, dem Verhältnis von Naturrechts- und Verfassungsfragen oder der konkreten Ausgestaltung von Ministerien, ist nicht in diesem Sinne zu werten. Er ist vielmehr bemüht, im Zusammenspiel der Ordnungsmomente ›Ökonomie‹ und ›Gesetz‹, in ihrer Entstehung wie Fortentwicklung, das ›weite Feld‹ der Politik neu abzustecken. Das ordnungstheoretisch herausragende Merkmal dieser ›Politik‹ ist die durch sie und in ihr hervorgebrachte Öffentlichkeit. Diese aber ist gar nicht denkbar ohne jene ›privaten Laster‹, welche Mandeville in so vielfältiger Weise vor Augen führt. Je tiefer Mandeville auf all seinen Umwegen in die Evolution und Funktion der Einheit und Komplexität der Ordnung eindringt, je deutlicher die Bedingungen und Möglichkeiten der in einer »incomprehensible Chain of Causes«⁵⁹⁸ verbundenen Prozesse werden, desto dringlicher scheint die Beantwortung der noch immer zurückgestellten Frage nach einer moralisch-normativen Dimension der *Fable of the Bees*.

598 FB II, *Fifth Dialogue*, 239.

*Es gibt keine Harmonie und Eintracht, wo innerhalb einer
Einheit ein Sein alles Sein aufsaugen will. Sondern dort, wo eine
Ordnung und Zusammenstimmung von verschiedenen Dingen
besteht, wo jedes Ding seiner Natur dient.*

Giordano Bruno
Von den heroischen Leidenschaften

4 BEGRIFFLICHE UNTERSUCHUNGEN

Bevor die normativ-moralischen Züge im Denken Mandevilles dekuviert und analysiert werden können, ist es ratsam – und scheint es notwendig –, sich zweier Probleme zu widmen, welche sich in spezifischer Form an philosophischen Termini und der Sprache Mandevilles entzünden. Einige Verwirrungen sprachlicher Natur dürften wenig verwundern. Wurde mit Blick auf Montaignes Sprache festgehalten, dass sie keineswegs ›technisch exakt‹, sondern oftmals lax und unpräzise gehandhabt wird⁵⁹⁹, so ist beinahe zu erwarten, dass sich die hieran anschließenden Probleme beim ›englischen Montaigne‹⁶⁰⁰ wiederholen würden. Ist die hier zu unternehmende begriffliche Klärung gerade deshalb ratsam, so lassen sich doch zugleich die damit verbundenen Schwierigkeiten erahnen. Dies sollten die verstreuten Vermerke zu Aufbau und Methode des Werkes einsichtig gemacht haben; eines Werkes, welches Mandeville selbst als »a Rhapsody void of Order or Method« qualifiziert und dessen sprachlichen Stil er in der Folge als »very unequal, sometimes very high and rhetorical, and sometimes very low and even very trivial« beschreibt.⁶⁰¹ Wohl könnte er hinsichtlich des Stils wie Montaigne in seinem Essay *Über den Dünkel* (II, 17) anfügen:

599 Vgl. Edelman (2011), 36.

600 Diesen Titel hat Mandeville in den Augen Mme du Châtelets mehr als verdient, da er die verborgenen Ursprünge menschlicher Regungen aufzeige. Mandeville »peut estre appelé le Montagne des Anglois a cela pres quil a plus de methode, et des idées plus saines des choses«. (Châtelet-Laumont, Préface du traducteur, 135)

601 FB I, *Vindication*, 405.

»falls ich überhaupt Stil nennen darf, was doch nur ein form- und regelloses Daherreden nach Art des Volkes [jargon populaire] ist, ein Aneinanderreihn von undefinierten Wörtern und von Sätzen ohne Unterteilung, ohne Schlußfolgerung [un proceder sans definition, sans partition, sans conclusion]«.⁶⁰²

Zieht man darüber hinaus Mandevilles bereits im Titel verlautbarte Vorliebe für das Paradoxe in Betracht, so sind zweierlei kritische Reaktionen bei den Lesern zu erwarten. Zum einen könnten die sprachlich hervorgebrachten Paradoxien zum Ausgangspunkt genommen werden, Mandevilles Werk als *nonsense* anzuprangern – ein Vorgehen, welches maßgeblich mit dem Namen Hutchesons in Verbindung gebracht wird.⁶⁰³ Zum anderen könnte versucht werden, die sprachlichen Überformungen zu dekonstruieren, um deren Unschärfe als Tarnung inhaltlicher Schwächen oder Fehler zu entdecken. So war etwa Bluet bemüht zu zeigen, dass seines Erachtens falsche Ausführungen Mandevilles gerade nicht als »a Mistake in Expression«⁶⁰⁴ zu charakterisieren sind.

Die folgenden Kapitel nehmen Bezug auf zwei Themenfelder. Einerseits wendet sich die Arbeit dem Begriff der Ordnung zu. Neben einigen begriffsgeschichtlichen Grundlagen soll insbesondere eine doppelte Ambivalenz des Terminus nachgewiesen werden, was sowohl dazu dient, die bisherigen ordnungstheoretischen Ergebnisse zu Mandeville systematisch darzustellen, als auch das theoretische Fundament einer normativ-moralischen Dimension freizulegen. Andererseits bedarf das zuletzt genannte Projekt einer Auseinandersetzung mit Mandevilles Moralbegriff. Wenngleich dabei letztlich der definitiorische Rahmen erfasst werden soll, innerhalb dessen eine eigenständige, konkrete Moraltheorie Mandevilles darzulegen ist, so zielt dieser Punkt in erster Linie darauf ab, die mehrdeutige, deskriptive Nutzung von moralischen Begriffen wie ›Tugend‹ und ›Laster‹, welche nicht Mandevilles eigenes Konzept spiegeln, sondern welche er dem allgemeinen Sprachgebrauch entnimmt, in handhabbaren Kategorien zur Anschauung zu bringen.

602 Montaigne, *Essais*, II/464 f. (675).

603 Vgl. exemplarisch Hutcheson, *Reflections upon Laughter*, 161. Zu dieser Einschätzung Hutchesons, s. Castiglione (1983), 241. Zu ähnlichen Ansichten bei den ›Schülern‹ Hume und Smith, s. Horne (1981), 558.

604 Bluet, *Enquiry*, 85.

4.1 Beobachtungen zur Begriffsgeschichte der Ordnung

Den Beginn macht also eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Ordnung. Wenngleich jener bereits vielfach benutzt wurde, darf jedoch keine nachträgliche Definition des Wortes erwartet werden. Den Einstieg in diesen Punkt bildet die Analyse einer insbesondere in der Mitte des 20. Jahrhunderts entfachten Diskussion, welche sich mit einer Ambivalenz des Begriffsfeldes befasst. Diese offenbarte eine konzeptuelle Dichotomie im Ordnungsdenken, welche weitreichende, theoretische Konsequenzen zeitigte. In der an den Arbeiten F. A. Hayeks orientierten Untersuchung des Verhältnisses von ›natürlicher‹ und ›künstlicher Ordnung‹ wird eine erste Transformation des Ordnungsdenkens bei Mandeville nachgewiesen werden, welche den systematischen, ordnungstheoretischen Gehalt der bisherigen Untersuchungen begreiflich machen soll.

Dies wird Gegenstand des ersten Kapitels sein (4.1.1). In der Folge wird eine weitere Dichotomie, jene zwischen ›Ordnung‹ und ›Chaos‹, ins Zentrum des Interesses rücken. Dabei wird der Versuch unternommen, diese externe Opposition vermittelt ihrer grundlegenden Momente und einer zweiten, dem Ordnungsbegriff inhärenten Ambivalenz als eine ordnungstheoretische Problematik zu etablieren (4.1.2). Die in Verhältnis zu setzenden Konzepte der ›Ordnung der Uniformität‹ und der ›Ordnung der Diversität‹ werden in einem weiteren Kapitel hinsichtlich ihrer Begriffsgeschichte betrachtet. Die fragmentarische Erarbeitung einiger exemplarischer Positionen ist notwendig, sofern lediglich die historische Entwicklung zu eröffnen vermag, dass Mandevilles Ordnungsdenken durch eine bislang vernachlässigte zweite Transformation des Diskurses bestimmt ist, welche in entscheidendem Maße den Weg für den Aufbruch in die Moderne ebnet (4.1.3).

4.1.1 Die erste Ambivalenz – natürliche vs. künstliche Ordnung

Zuerst jedoch gilt es, eine Ambivalenz des Ordnungsbegriffs zu thematisieren, welche als ein Erbe der Differenz zwischen griechischer Begriffsvielfalt und lateinischer Etymologie des modernen Begriffs in den romanischen und germanischen Sprachen erachtet werden kann. Während im antiken Rom mit dem Terminus *ordo* häufig ein soziales Phänomen, eine Gesellschaftsklasse, bezeichnet ist, findet sich in der griechischen Sprache ein weites Feld durch Begriffe erfasst, die modern als ›Ordnung‹ zu übersetzen sind.

Dabei zeigt sich eine maßgebliche Differenz zwischen ›*kosmos*‹ auf der einen Seite und ›*thesis*‹ bzw. ›*taxis*‹ auf der anderen. Bezieht sich *kosmos* ursprünglich auf die (Phänomene der) Natur (*physis*), so verweisen *thesis* und *taxis* vorrangig auf menschliche Einrichtungen. Sowohl der ursprünglich aus dem Militärischen stammende Begriff ›*thesis*‹, hinsichtlich seiner Fokussierung auf das Anordnen⁶⁰⁵, als auch der der ›*taxis*‹, etwa in der bereits angesprochenen Verwendung bei Aristoteles⁶⁰⁶, weisen zudem eine enge Verwandtschaft mit dem des ›*nomos*‹ auf. Entscheidend in dieser Gegenüberstellung ist nun die Form des Ordnungsverfahrens, d.h. die Schaffung der Ordnung. Während *kosmos* von Natur aus bzw. durch einen göttlichen Ordnungsakt *ist*, müssen *thesis*, *taxis* und *nomos* allererst *hergestellt* werden. Diese Differenz bleibt auch dann bestehen, wenn sich das Ordnungsdenken »auf epistemologischem Terrain«⁶⁰⁷ bewegt. Denn auch im Sinne der Erkenntnis macht es einen Unterschied, ob man davon ausgeht, die einer »Struktur zugrundeliegende Gesetzmäßigkeit nicht oder noch nicht erkannt«⁶⁰⁸ zu haben, oder ob man mit Kant behauptet:

»Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt.«⁶⁰⁹

Bevor die Differenz von Ursprung und Urheberschaft bei *kosmos* und *taxis* untersucht wird, soll kurz auf den (allerdings erst späterhin berücksichtigten) normativen Aspekt der Konzepte verwiesen werden. In der römischen Tradition betrifft die Ordnung nicht nur deskriptiv die faktische Position einer Einzelheit im Gefüge des Ganzen, sondern bezeichnet in normativer Absicht – spätestens seit Cicero⁶¹⁰ – vorrangig auch die passende oder angemessene Stelle. Aber insbesondere in der griechischen Philosophie, beispielsweise bei Platon, ist dieser

605 Vgl. die Ausführungen bei Meinhardt (1984), *hier*: Sp. 1249.

606 Vgl. 3.2.2: »Das Gesetz ist eine bestimmte Ordnung und die gute gesetzliche Verfassung ist notwendigerweise gute Ordnung«. (Aristoteles, Pol. VII 4, 1326a29 f.)

607 Anter (2004), 10.

608 Ibid., 48.

609 Kant, Kritik der reinen Vernunft [1781], 92 (A 125).

610 Meinhardt (1984), Sp. 1252.

Aspekt betont. So zeigt sich etwa Sokrates von Anaxagoras enttäuscht, da dieser (wider Erwarten) nicht die These vertritt, dass »die ordnende Vernunft auch alles ordnen [werde], und jegliches stellen, so wie es sich am *besten* befindet.«⁶¹¹ Das Ordnen ist dabei kein bloßes Instrument. Zwar erscheint es bisweilen so, als wäre es ein Mittel, ein *telos*, etwa die Gerechtigkeit, unter dessen Anleitung zu realisieren.⁶¹² Denkt man jedoch *taxis* und *kosmos* zusammen, so erscheint die Ordnung, qua eigentümliche, auf das ›ganze‹ Individuum bezogene, selbst als ein zu realisierendes Gut – wie sich im Gespräch zwischen Sokrates und Kallikles zeigt.

»Durch Ordnung [*taxis*] also wird die Tugend eines jeden festgesetzt und in Stand gebracht? – Ich würde es bejahen. – Eine gewisse eigentümlich Ordnung [*kosmos*] also, die sich in einem jeden bildet, macht jeden und jedes gut? – So dünkt mich.«⁶¹³

Dieses Zitat soll dazu dienen, auf die zuvor benannte Ambivalenz des Ordnungsbegriffs zurückzukommen, sofern jene anhand der ›in Stand bringenden‹ *taxis* und des ›sich bildenden‹ *kosmos* erneut in Erscheinung trat. Die klare Formulierung der Dichotomie von ›gewachsener‹ und ›gemachter‹ Ordnung⁶¹⁴, die Offenlegung ihrer Konsequenzen und ihre (zumindest partielle) Überwindung verdankt sich in großem Umfang der Jahrzehnte andauernden ordnungstheoretischen Arbeit Friedrich August von Hayeks. Seine Auseinandersetzung mit der Differenz von ›natürlicher‹ und ›künstlicher Ordnung‹ und sein Versuch mithilfe des Konzepts der ›spontanen Ordnung‹ die vermeintlich dichotomische Konzeption der Ordnungstheorie auf eine neue Grundlage zu stellen, sollen im Folgenden skizziert werden, um Mandevilles Beitrag zur Transformation des Ordnungsdenkens systematisch zu erfassen. Die Betrachtung Hayeks erschließt sich zudem aus dem Umstand, dass er es war, welcher Mandeville im 20. Jahrhundert als Ordnungstheoretiker wiederentdeckte und welcher dessen Einfluss auf den Diskurs deutlich machte.⁶¹⁵ Dass Hayek in Mandeville einen Vordenker der ›spontanen Ordnung‹ sieht, bedeutet jedoch nicht, dass die ausformulierte, konkrete Theorie bei Hayek hier vorgestellt oder gar *en détail* auf Mandeville bezogen werden soll. Vielmehr sollen die für die vorliegende Arbeit relevanten Aspekte des Kerngedankens seiner Konzeption nutzbar gemacht werden.

Auch Hayek sieht den Ursprung der Problematik in der griechischen Begrifflichkeit angelegt. Insbesondere anhand des Begriffspaares *kosmos* und *taxis* versucht er, diese kenntlich zu machen.⁶¹⁶ Dabei ist Hayek keineswegs daran gelegen, die antiken Termini zu disqualifizieren. Vielmehr möchte er zeigen, dass

611 Platon, Phd 97c, *eigene Hervorhebung*.

612 Vgl. Platon, Resp 443c-e.

613 Platon, Gorg 506d-e.

614 Vgl. Hayek (1973), 35.

615 Dass dies weit über den Vortrag zu Mandeville vor der *British Academy* (→ Hayek (1966)) hinausgeht, soll durch die Auswahl an Werken aus den 1940er bis 70er Jahren verdeutlicht werden.

616 Vgl. das Kap. »Cosmos and Taxis«, in Hayek (1973), 35-54.

mit der Übersetzung in die Kategorien ›natürlich‹ und ›künstlich‹ die Begriffsvielfalt in *eine* Opposition überführt wurde, welche eine Doppeldeutigkeit innerhalb der Kategorien verschleiert.

»The distinction intended may be either between objects which existed independently and objects which were the results of human *action*, or between objects which arose independently of, and objects which arose as the result of, human *design*.«⁶¹⁷

Die Reduktion der doppelten auf eine einfache Opposition, welche in den konträren Kategorien ›natürlich‹ und ›künstlich‹ zum Ausdruck kommt, wirkte sich philosophie-geschichtlich nicht vorrangig in dem Missverständnis aus, dass ›künstlich‹ einmal ›nach menschlichem Plan entworfen‹, ein andermal ›durch menschliches Tun entstanden‹ bezeichnet. Die fatale Konsequenz ergab sich erst, als beide Aspekte für konzeptuell unzertrennlich erachtet wurden. Fortan waren nur zwei Ordnungstypen vorstellbar, erstens eine ›natürliche Ordnung‹, welche nicht von Menschen geplant war *und* nicht durch menschliches Zutun ent- bzw. bestand, und zweitens eine ›künstliche Ordnung‹, welche von Menschen geplant *und* hergestellt wurde. Diese Dichotomie war es, welche das Ordnungsdenken in ein begriffliches Korsett schnürte, denn »this left no distinct place for any order which was the result of human actions but not of human design.«⁶¹⁸

Es ist dieser mögliche, doch historisch unberücksichtigte Ordnungstypus, welchen Hayek als ›spontane Ordnung‹ betitelt.⁶¹⁹ Für eine entsprechende Ordnung gilt, dass sie zwar nicht durch Menschen geplant oder überhaupt nur vorausgesehen, allerdings sehr wohl durch menschliches Tun hervorgebracht wurde. Die fälschliche Vereinfachung des Ordnungsbegriffs und die Eliminierung des Konzepts einer ›spontanen Ordnung‹ birgt maßgeblich zwei Gefahren. Denn für Hayek steht außer Frage, dass der benannte Ordnungstypus, insbesondere in sozialen Belangen, *faktisch* dominiert. Tritt der in der Dichotomie von ›natürlich‹ und ›künstlich‹ gefangene Ordnungsdenker einer derartigen Struktur gegenüber, so kann er diese in zwei unterschiedlichen Formen fehlinterpretieren. Einerseits kann er sie als ›natürliche Ordnung‹ qualifizieren. Dies hat zur Folge, dass der Einfluss des Menschen vollständig unberücksichtigt bleibt – und damit die Möglichkeit jedweder menschlichen Verantwortung für diese Ordnung prinzipiell und kategorisch ausgeschlossen wird. Möchte man ein Maximum des möglichen Unheils dieser Anschauung darstellen, so erscheinen die Konsequenzen im wahrsten Sinne des Wortes fatal zu sein. Die Resignation angesichts des vermeintlichen Fatums stellt für Hayek allerdings nicht die wesentliche Gefahr dar. Andererseits

617 Hayek (1973), 20.

618 Hayek (1966), 130. Dies ist die kürzeste und von Hayek bevorzugte Formulierung des begriffsgeschichtlich bedingten konzeptuellen Problems, vgl. Hayek (1967). Die Formulierung selbst entnimmt Hayek dem *Essay on the History of Civil Society* Adam Fergusons, welcher in Anlehnung an den Cardinal de Retz von menschlichen Einrichtungen berichtet, »which are indeed the result of human action, but not the execution of any human design.« (Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*, 119)

619 Vgl. Hayek (1973), 37.

kann eine ›spontane Ordnung‹ fälschlicherweise als eine ›künstliche‹ verstanden werden. In diesem Falle werden Ordnungen als Gegenstand menschlichen Entwurfs und Planens erfasst, welche lediglich das Ergebnis menschlichen Handelns sind. In diesem Fehlschluss, welcher im Folgenden als die ›Naivität des Konstruktivisten‹ Berücksichtigung finden wird, wurzeln nach Hayek die in sozialpolitischer Hinsicht unhaltbaren Missstände in der ›rationalistischen‹ Ordnungstheorie und die desaströsen Konsequenzen einer an dieser orientierten Ordnungspolitik.

Zuvor muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass Hayek in der Philosophiegeschichte Modelle erkennt – bereits in der Antike, vor allem aber bei den spanischen Jesuiten der Spätscholastik und den Naturrechtsdenkern vor der ›konstruktivistischen Wende‹ –, welche zumindest die Fundamente für eine Theorie der spontanen Ordnung legten.⁶²⁰ Betrachtet man die Bedeutung Letzterer, so verwundert es eher, dass sich ein entsprechender Ansatz nicht bereits weit früher Bahn gebrochen hatte. Dies erklärt sich aus einem Spezifikum des fraglichen Ordnungstypus. Denn aufgrund von im weiteren Verlauf ausführlich dargelegten Charakteristika lässt sich das ›Wesen‹ der Struktur einer spontanen Ordnung nicht an einem einzelnen Element innerhalb derselben sinnlich wahrnehmen oder ablesen.⁶²¹

Die eigentliche Geschichte der Theorie beginnt jedoch erst mit ihrem größten Widersacher, dem Rationalismus Descartes'scher Prägung. Bezeichnete Hayek Denker wie Bacon, Hobbes, Rousseau und insbesondere Descartes in älteren Publikationen als ›Rationalisten‹ und kontrastierte diese mit vermeintlich antirationalistischen Philosophen⁶²², so unterschied er in jüngeren Schriften zwei Formen des Rationalismus. Der Typus ›Descartes‹ wird fortan als naiv und konstruktivistisch charakterisiert.⁶²³ Und es ist *dessen* negativer Einfluss auf die Sozial- und politische Philosophie, welcher ordnungstheoretisch durch eine verfehlte Kategorisierung ›spontaner Ordnungen‹ als ›künstliche‹ bedingt sei. Das Credo des Konstruktivisten lautet daher: »[H]uman civilisation is the product of human reason«⁶²⁴ – in Planung wie Ausführung. In besonderer Deutlichkeit findet diese neue Philosophie Ausdruck im Kontraktualismus der Naturrechtslehre. Dies betrifft nicht nur Hobbes, dessen Theorie der Staatsbildung ja bereits in dieser Hinsicht als Negativfolie für Mandevilles Entwurf umrissen wurde.⁶²⁵ Auch für andere, etwa von Pufendorf, gilt, dass die vertragliche Konstituierung des Staates

620 Vgl. Hayek (1966), 130 f.; Barry (1982), 12 ff.

621 Vgl. Hayek (1963), 4.

622 Vgl. das entsprechende Vorgehen in Hayek (1946).

623 Hayek spricht von »naïve rationalism« bzw. »constructivist rationalism«. (Hayek (1964/65), 3, 10.

624 Ibid., 4. Dennoch ist er bemüht zu zeigen, dass die streng komplementäre Gegenüberstellung dieses Prinzips mit einer evolutionären und spontanen Ordnungskonzeption lediglich theoretisch zur Geltung kommt – niemand bestreite, »that the two phenomena constantly interact.« (Ibid.)

625 Vgl. 2.1.3.

als Rechtskonstrukt nur »durch einen bewußten Akt«⁶²⁶ geschehen kann. Erkennt Hayek hierin auch ein Gefahrenpotential für die Politik, so ist ihm in erster Linie daran gelegen, jenen Konstruktivismus – unabhängig davon, ob in historischer oder systematischer Absicht lanciert – als Ursache eines in deskriptiver Hinsicht falschen Modells zu entdecken. Eines gewissen Spotts kann sich Hayek dabei kaum enthalten.

»Bezeichnenderweise ist dies ein Fehler, in den wir im allgemeinen nur verfallen, wenn es sich um die Erscheinungen unserer eigenen Kultur handelt. Wenn der Ethnologe oder Sozialanthropologe andere Kulturen zu verstehen versucht, zweifelt er nicht daran, daß dort die Individuen oft nicht wissen, warum sie bestimmte Regeln befolgen oder was davon abhängt.«⁶²⁷

Wie ausdrücklich betont wird, liegt der Ursprung der Problematik in der verfehlten Vernunftkonzeption. Der in deren Folge ordnungstheoretisch geforderte Missbrauch der Vernunft, so Hayeks Befürchtung, »in the end leads to a destruction of that free interplay of many minds on which the growth of reason nourishes itself.«⁶²⁸ Eine derartige Aussage macht einsichtig, weshalb es für Hayek galt, seine ursprüngliche Charakterisierung der auf Mandeville zurückgehenden Denkweise als »antirationalistisch« zu revidieren. Hierzu dient ihm Karl R. Poppers Begriff des »kritischen Rationalismus«.⁶²⁹ Dabei ist die interindividuelle Interaktion für die Rationalität elementar, denn »human Reason, with a capital R, does not exist in the singular, [...] but must be conceived as an interpersonal process«.⁶³⁰ Die Konzeption einer *öffentlichen* Vernunft, insbesondere hinsichtlich ihrer Entwicklung und ihres prozessualen Charakters, plausibilisiert die historische Bedeutung Mandevilles für Hayek, erinnert man etwa die in phylo- und ontogenetischer Perspektive vorgebrachten Aussagen zur Evolution des Vernunftgebrauchs und Sprachvermögens⁶³¹, in denen Mandeville etwa – entsprechend seiner Vorliebe für vermeintliche Banalitäten – eine gewisse Bevölkerungsdichte als Faktor der dargelegten Entstehung und Progression Letzterer benennt.⁶³²

Bedeutsam ist zudem, dass sich aus dem Vorherigen eine tiefere Dimension der Behauptung von »intelligenten Systemen« erschließt. Im Kapitel 3.2.2 wurde – in einem eher technischen Verständnis – für das Verhältnis von gesetzlichem Rahmen und Selbststrukturierung der Ordnung der Ökonomie gezeigt, dass der Auffassung Rosenbergs zu folgen ist, wonach »the system Mandeville visualizes

626 Behme (1995), 121.

627 Hayek (1975), 5.

628 Hayek (1964/65), 10.

629 Hayek (1964/65), 1, 11; Hayek (1966), 138.

630 Hayek (1946), 15.

631 Vgl. FB II, *Fifth Dialogue*, 199, 219.

632 Vgl. FB II, *Fourth Dialogue*, 190.

is one where intelligence is, in effect, built into the institutional structure.«⁶³³ Auch Hayek hält bezüglich der evolutionär entstandenen Ordnungsstrukturen fest, dass »much more experience and knowledge has been precipitated in them than any one person can fully know.«⁶³⁴ Dies bedeutet nun keineswegs, dass dem Ganzen des Ordnungsgefüges eine Vernünftigkeit zu eigen ist, welcher die Individuen nicht teilhaftig werden. Nicht nur ist die prozessuale Existenz einer Ordnung ausschließlich durch die aktiv handelnden Individuen zu erklären, auch die ›Intelligenz‹ einer Ordnung kann ausschließlich in der interindividuell gedachten Verknüpfung individuell manifestierter Vernunft begründet sein. Hayek verdeutlicht dies anhand konkreter Wissensinhalte.

»The fundamental assumption [...] is the unlimited variety of human gifts and skills and the consequent ignorance of any single individual of most of what is known to all the other members of society taken together.«⁶³⁵

Dieser Umstand bedeutet gerade keine Abwertung des Individuums, sondern ist für Hayek die argumentative Grundlage für den Wert der Individualität und der individuellen Freiheit.⁶³⁶ Inwiefern die Theorie der ›spontanen Ordnung‹, qua Überwindung der Dichotomie von ›natürlicher‹ und ›künstlicher Ordnung‹, genügt, um den Stellenwert der Individualität im Ordnungsdenken vollauf kenntlich zu machen, darf (und wird) bezweifelt werden. Sie verfehlt jedoch nicht, ihren Kerngedanken anhand des Verhältnisses der Vielfalt individueller Wissensinhalte und des entsprechenden Nexus auf der Ebene der Ordnung zu explizieren. Die bezeichnete, geordnete Verbindung darf nicht als extern koordiniert verstanden werden. Sie wächst in der äußerst komplexen Interaktion der einzelnen Elemente der Ordnung. Ohne dass an dieser Stelle die vielfältigen Formen möglicher Verbindungen analytisch dargelegt werden, lässt sich doch eine grundlegende Aussage zu den Modalitäten treffen. Nicht alle einzelnen Elemente partizipieren zur *selben* Zeit, in *identischer* Weise und *gleichem* Umfang an der Ordnungsstruktur. Ihre Gleichheit hinsichtlich der Zugehörigkeit zum Ganzen der Ordnung bedingt keine Auflösung von Binnendifferenzierungen zwischen konkreten Individuen. Diese irreduzible Komplexität ist es, aufgrund welcher wir, nach Hayek, »nur gewisse abstrakte Züge einer solchen Ordnung in der Hand [haben], aber nicht ihre konkreten Einzelheiten.«⁶³⁷ Diese Betrachtungsweise ist dem konstruktivistischen Rationalisten unzugänglich. Sein Irrtum gründet in der – in Bezug auf eine Theorie, welche die Phänomene einer spontanen Ordnung zu erklären wünscht – widersinnigen Annahme,

633 Rosenberg (1963), 192.

634 Hayek (1964/65), 9.

635 Hayek (1946), 15.

636 Vgl. Hayek (1960/61), 103-109.

637 Hayek (1963), 7.

»that the value of a theory must be judged by its capacity to predict particular events, i.e., on our ability to fill in the general pattern described by the theory with sufficient concrete facts to specify its particular manifestation«. ⁶³⁸

Auf die Denkweise rückbezogen bedeutet dies, dass »the constructivist rationalist values abstraction only as an instrument in determining particulars«. ⁶³⁹ Tatsächlich aber ist das einzelne Element in einer spontanen Ordnung durch diese nicht vollständig bestimmt. Es gilt vielmehr umgekehrt, dass die Ordnung durch die Diversität der Individuen andauernd neu bestimmt wird. Das durch den Ordnungstheoretiker zu erschließende, systematische Wissen betrifft lediglich die grundlegenden Züge der Ordnung, »because the rules which determine it determine only its abstract character«. ⁶⁴⁰

Wurde zu Beginn der Arbeit mit Blick auf die anatomische Methode betont, dass das Detail niemals ohne Rückbezug auf das Ganze tatsächlich verstanden werden kann, so zeigt sich nun, dass es für das Verständnis des Ganzen unumgänglich ist, sich dem konkreten Detail zuzuwenden. Dieses wiederum ist nicht lediglich ein numerisch einzelnes Element; ein Umstand, der durch nichts besser verdeutlicht wird als durch Mandevilles anekdotisches Vorgehen. Die bislang ausführlicher behandelten Stellen, das Geschäft zwischen Decio und Alcander ⁶⁴¹ oder der Einkauf einer Dame bei einem Stoffhändler ⁶⁴², sind nur zwei von unzähligen »Geschichten« innerhalb der *Fable of the Bees*. Diese bringen niemals *nur* die allgemeinen Ordnungsmomente zum Ausdruck. Exemplarisch sind die Beispiele erst durch den Umstand, dass sie *darüber hinaus* eine Geschichte besitzen, die Situation und die Umstände einbeziehen, den individuellen Charakter der Beteiligten berücksichtigen &c.

Insbesondere mit Blick auf die politische Ordnung findet die Komplexität nicht nur in der Vielzahl divergenter Einzelfälle ihren Ausdruck. Anlässlich der Unterscheidung einer »Ordnung der Ökonomie« und einer »Ordnung der Gesetze« wurde einführend darauf verwiesen, dass die politische Ordnung in vielfältigen Aspekten zur Anschauung gebracht werden kann. Nicht nur schlägt sie sich in Ordnungsbereichen wie dem Markt, dem Recht, der Kultur, dem Sport &c. nieder, sondern sie wies zudem enge Verknüpfungen zu Ordnungssystemen wie der Arbeitsteilung oder der Sprache und Schrift auf. Erkennt man diese Pluralität als Merkmal der komplexen spontanen Ordnung, so wirft auch dies ein neues Licht auf Mandevilles Werk – betrachtet man etwa erneut die wirtschaftswissenschaftlich fokussierten Interpretationen der *Bienenfabel*. Salim Rashid beispielsweise kam in seinem Aufsatz zu dem Ergebnis, dass Mandevilles »economic analyses is

638 Hayek (1964/65), 6 f.

639 Ibid., 6

640 Ibid., 6 f.

641 Vgl. FB I, Remark B, 63-65.

642 Vgl. FB I, Nature of Society, 349-352.

weak, though quite in step with the average wisdom of his age.«⁶⁴³ Er zeigt dies, indem er die jeweiligen Argumentationen Mandevilles zur Monopolfrage, zur Funktion des Marktes im Kapitalismus, zum Luxus oder zur Arbeitsmobilität als ungenügend verwirft.⁶⁴⁴ Tatsächlich lässt die *Fable of the Bees* den Wirtschaftswissenschaftler unbefriedigt zurück – stellt sie in dieser Perspektive doch höchstens einen Anlass zur Kritik dar. Möchte man sich hiermit nicht begnügen, sondern untersuchen, ob die Passagen in anderer Weise als sinnvoller Teil des Werks interpretiert werden können, so verlangt dies m.E. nach der Berücksichtigung der ordnungstheoretischen Perspektive.

Denn mit Bezug auf den ›abstrakten Charakter‹ spontaner Ordnungen erscheinen die konkreten Ausführungen als »a special case of a much more general principle«.⁶⁴⁵ Dabei stimmt Hayek mit Rashid überein, dass das, »what Mandeville has to say on technical economics«⁶⁴⁶ – mit Ausnahme seiner Theorie der Arbeitsteilung –, wenig originell ist. Doch diese Feststellung werde Mandevilles Anliegen nicht gerecht, denn seine Absicht bestehe letztlich darin, »to illustrate conceptions of a much wider bearing.«⁶⁴⁷ Die so heterogenen Themenfelder Moral und Gesetz, Sprache und Technik oder Markt und Geld könne und möchte Mandeville nicht für sich und erschöpfend behandeln, sondern als exemplarische Auswahl verstanden wissen, um eine erste, grundlegende Formulierung »of the spontaneous growth of orderly social structures«⁶⁴⁸ zu ermöglichen.

Hayeks Interesse an Mandeville wird leicht verständlich, wenn die zwei wesentlichen Merkmale jener spontanen Ordnungsstrukturen fokussiert werden – jene sind zum einen die *nicht intendierten* Konsequenzen individuell motivierter Taten und Verhaltensweisen, zum anderen das Ergebnis eines langwierigen, *evolutionären Prozesses*, dessen Verlauf durch die komplexen Verschränkungen vielgliedriger Ereignisketten charakterisiert ist.⁶⁴⁹ Mandevilles Betonung der unbeabsichtigten Folgen menschlichen Verhaltens war bereits in den anthropologischen Grundlegungen zur Darstellung gekommen. Auf der Ebene des Individuums war er bemüht, die im Nachhinein als sinnvoll oder zweckdienlich erachteten Handlungen als Konsequenzen der durch blinde Impulse motivierten Aktivität zu beschreiben. Der lebendige *Organismus* ist als eine ›spontane Ordnung‹ zu begreifen – und in diesem Sinne von einer *Organisation* qua Anordnung zu unterscheiden.⁶⁵⁰ Auch im Bereich der Arbeitsteilung und ih-

643 Rashid (1985), 330.

644 Vgl. Rashid (1985), 318, 320, 322, 324.

645 Hayek (1966), 129.

646 Ibid., 125.

647 Ibid., 125.

648 Ibid., 129.

649 Vgl. Barry (1982), 18.

650 Die Anthropologie Mandevilles fragt nicht nach der ›anthropologischen Differenz‹. Wer hierin einen Antirationalismus wittert und Mandeville folglich ein mechanistisches Menschenbild unterstellt, fällt einer weiteren, vermeintlich Alternativen ausschließenden Dichotomie zum Opfer. Eine dualistische

res Einflusses auf die Formung von Gesellschaften konnte die Rolle der unintendierten Konsequenzen beobachtet werden. Der erste von Mandeville benannte Faktor etwa, die Kooperation zur Verteidigung vor wilden Tieren, kann im vollkommenen Unwissen der Beteiligten dazu führen, dass – beispielsweise durch die Errichtung von Zäunen – Zentren erhöhter Bevölkerungsdichte entstehen oder bau- und forstwirtschaftliche Tätigkeiten differenziert und koordiniert werden. Das Gros der Beispiele unintendierter Ordnungsstrukturen entwickelt Mandeville jedoch anhand der evolutionären Voraussetzungen der politischen Ordnungsspekte. Dies wurde unter 3.1.1 resp. 3.2.1 ausführlich dargelegt. Die globale Ausdehnung der ›Ordnung der Ökonomie‹ vermittelt des prinzipiell offenen Markts kann schwerlich als Absicht des Händlers verstanden werden. Dennoch ist es dessen Streben nach niedrigeren Einkaufs- und höheren Verkaufspreisen bzw. nach neuen oder qualitativ hochwertigeren und damit einen höheren Gewinn versprechenden Waren, dem sich jene Entwicklung der Ordnungsstruktur verdankt. Die Bedeutung der unintendierten Konsequenzen zeigt sich allerdings nicht nur im sozialen Bereich. Selbst dort, wo man es am wenigsten erwartet, nämlich in den Wissenschaften, üben sie einen wesentlichen Einfluss aus. Dies gilt nicht nur in Spezialfällen, wie im erwähnten Fall von Schiffsbau und Schifffahrt.⁶⁵¹

»[Cleo.] It is with complete Felicity in this World, as it is with the Philosopher's Stone: Both have been sought after many different Ways, by wise Men as well as Fools, tho' neither of them has been obtain'd hitherto: But in searching after either, diligent Enquirers have often stumbled by Chance on useful Discoveries of Things they did not look for, and which human Sagacity labouring with Design *à priori* never would have detected.«⁶⁵²

Das Wissen des Individuums um die Konsequenzen seiner Handlungen kann unter Umständen eingeschränkt sein, sofern Zeitdruck eine tiefer gehende Reflexion unmöglich macht, sofern immer nur wahrscheinliche Ereignisse der Zukunft zu berücksichtigen sind oder sofern die Reaktion anderer autonomer Individuen Einfluss auf das Ergebnis haben wird. Das Verfolgen einer abstrakten Regel kann in den entsprechenden Situationen hinsichtlich der Konsequenzen mehr Erfolg versprechen als eine Handlungsentscheidung »by explicitly considering all the concrete consequences of a particular action.«⁶⁵³ Mandevilles

Reduktion auf körperlich-mechanische und geistig-rationale Momente mag – wobei auch dies fraglich ist – Einblicke in die Mechanik und die Vernunft gewähren, zum Verständnis des *Lebewesens* in seiner prozessuale Existenz vermag sie jedoch keinen Beitrag zu leisten. Die Gefahr, die Hayek in einer anthropomorphischen Begrifflichkeit für das Wissen um die spontane Ordnung erblickt (vgl. Hayek (1973), 26 ff.), stellt für Mandeville deshalb kein Problem dar.

651 Vgl. 2.1.3; FB II, *Third Dialogue*, 141-144.

652 FB II, *Fourth Dialogue*, 17.

653 Hayek (1964/65), 6. Hayek hält es daher in bestimmten Situation für *rational* geboten, auf eine rationale Kalkulation zu verzichten, wenngleich er einräumt, dass es »paradox klingen [mag], daß rationales Handeln es erfordern soll, Kenntnisse, die wir haben, außer Acht zu lassen;« (Hayek (1963), 19)

Behauptung ist sicherlich nicht, dass es einem Individuum generell unmöglich sei, die Folgen seines Handelns vorherzusehen. Die ordnungstheoretisch relevanten Konsequenzen besitzen jedoch eine spezifische Natur. Diese erschließt sich einerseits aus der Perspektive, andererseits aus der Mittelbarkeit von ›Ursache und Wirkung‹. Wird Ersteres noch zurückgestellt, so gibt Letzteres den Anlass, sich der evolutionären Formung spontaner Ordnungen zuzuwenden. Mandevilles Auseinandersetzung mit diesem Aspekt wurde bereits in mannigfacher Weise behandelt.

So darf etwa die Verfestigung der Selbstliebe in diesem Kontext gelesen werden, wie insbesondere am *self-liking* anschaulich wurde. Unter 2.1 wurde darauf hingewiesen, dass Mandevilles Aussagen tatsächlich im Sinne einer ›biologischen Evolution‹ gelesen werden können. Stand Mandeville eine entsprechende Theorie nicht zur Verfügung, so bietet sie doch die Perspektive und gibt den *missing link*, Mandevilles Aussagen zu den Impulsen und Instinkten als Konkretionen der Selbstliebe zu verstehen. Für das der *self-love* entsprechende impulsive Verhalten kann Mandeville funktionalistische Argumente, d.h. die Selbsterhaltung, ins Spiel bringen. Zwar erkennt er und möchte er nahelegen, dass im Falle des *self-liking* eine spezifische Form der Verfestigung stattfindet – er bleibt jedoch auf die funktionalistische Analogie zum Zwecke der Veranschaulichung angewiesen und kann die Beispiele ›natürlicher Phylogenese‹ nicht eigenständig darstellen.

»[Cleo.] [A] Savage Man multiplies his Kind by Instinct, as other Animals do, without more Thought or Design of preserving his Species, than a new-born Infant has of keeping itself alive, in the Action of Sucking.«⁶⁵⁴

Wenngleich dies als Problematik zu beschreiben ist, so spricht daraus zugleich eine Einsicht in die Verschränkung funktioneller und evolutionärer Momente der spontanen Ordnung, deren Existenz prozessual verstanden ist. Mandeville markiere, so Hayek, »the definite breakthrough in the modern thought of the twin idea of evolution and of the spontaneous formation of an order«.⁶⁵⁵ Diese ›Zwillingsidee‹, das Moment der Verschränkung von Entstehung, Weiterentwicklung und Bestehen der Ordnung, kam in der Einleitung zum dritten Hautteil und in den Kapiteln 3.1.1 und 3.2.1 zum Ausdruck. Da die Ordnungen prozessualer Natur sind, müssen sie »sich ständig bilden und erneuern.«⁶⁵⁶ M.a.W., »genetische[n] und funktionelle[n] Aspekte dieser Erscheinungen können nie ganz getrennt werden.«⁶⁵⁷

Der Problematik, der Mandeville mit Blick auf die biologische Evolution nicht entgehen konnte, sieht er sich im Bereich der sozialen und politischen Geschichte entzogen. Die *generative* Dimension der Arbeitsteilung ermöglicht die

654 FB II, *Fifth Dialogue*, 227.

655 Hayek (1966), 126.

656 Hayek (1963), 8.

657 Ibid., 8.

Darstellung evolutionären Erfolgs ohne Rekurs auf eine *genetische* Vererbung. Es sind diese Elemente in der Ordnungstheorie Mandevilles, welche Hayek in besonderem Maße betont. Es sind die Strukturen in Recht und Ökonomie sowie ihre Veranschaulichung anhand der Historie technischer Produkte⁶⁵⁸, welche das wesentliche Element spontaner Ordnung zur Geltung bringen.⁶⁵⁹

»[C]ulture was the result of individual strivings which had no such end in view, but which were channelled to serve such ends by institutions, practices and rules which [...] had grown up by the survival of what proved successful.«⁶⁶⁰

Dem muss hinzugefügt werden, dass Mandeville den nicht unbedeutenden Umstand berücksichtigt, dass »evolution does not necessarily guarantee the selection of the unique and efficient social outcome«.⁶⁶¹

»Multitudes of our Species may, in any habitable part of the Globe, assist one another in a common Defence, and be rais'd into a Body politick, in which Men shall live comfortably together for many Centuries, without being acquainted with a thousand things, that if known would every one of them be instrumental to render the Happiness of the Publick more complete, according to the common Notions, Men have of Happiness.«⁶⁶²

Dies kann insofern nicht verwundern, als dass die Regeln oder Muster sich nicht nach Maßgabe eines Zweckes verfestigen, sondern sich entwickeln, »because they are more successful at replicating themselves than other patterns«.⁶⁶³ Der Rückbezug der Evolutionstheorie Darwins auf die Kultur- oder Geisteswissenschaften verlief in mancherlei Hinsicht mehr als unglücklich. Dabei sind m.E. zwei Missverständnisse hervorzuheben. Hayeks Augenmerk gilt, erstens, dem verfehlten Gegenstand der Evolution und Selektion. Der Fehler des Sozialdarwinismus bestehe in seiner Anwendung allgemeiner, d.h. die Ordnung betreffender Regeln auf die konkreten Individuen.⁶⁶⁴ Wird das Prinzip der Individualität in dieser Form missachtet, so wird sie andererseits in einer missbräuchlichen Form überspitzt. Denn, zweitens, zeigt die vorherige Aussage, dass im Sinne Mandevilles keineswegs die besten oder erfolgreichsten Muster hervorgebracht werden oder nur diese fortbestehen. Die sozialdarwinistische Fokussierung des ›Überlebens des Stärksten‹ suggeriert eine Selektionsgeschichte hin zu *einer* optimalen Form – dabei gilt umgekehrt, dass die Evolution in erster Linie die Entstehung

658 Gemeint ist allem voran der Webstuhl, vgl. FB II, *Sixth Dialogue*, 321; s. jedoch auch erneut den Schiffsbau und die Uhr, FB II, *Fourth Dialogue*, 164; FB II, *Sixth Dialogue*, 321 f.;

659 Vgl. Hayek (1966), 136 f.

660 Ibid., 129.

661 Bianchi (1993), 215.

662 FB II, *Fourth Dialogue*, 179.

663 Sugden (1989), 97.

664 Vgl. Hayek (1973), 23.

und fortschreitende *Differenzierung* einer beinahe unermesslichen Vielfalt innerhalb der Ordnungszusammenhänge erklärt – ob soziale Praktiken des Menschen oder Schnabelformen von Finken betreffend.⁶⁶⁵

4.1.2 Die zweite Ambivalenz – Uniformität vs. Diversität

Die Diversität und der zuvor angesprochene, eng mit ihr verknüpfte Gedanke der Individualität sind für Mandevilles Denken ohne Frage zentral. Ihr Wert – nicht in moralischer, sondern etwa in ökonomischer Perspektive – wurde in der bisherigen Auseinandersetzung mit der *Fable of the Bees* wiederholt offenkundig. So wurde anhand der Diversifikation der Handwerke und der mit ihr einhergehenden Spezialisierung der an der ›Ordnung der Ökonomie‹ partizipierenden Teilnehmer der (ökonomische) Nutzen sowohl in Bezug auf die Ordnung als auch mit Blick auf das Individuum gezeigt.⁶⁶⁶ In welchem Umfang und in welchen Kategorien Diversität und Individualität für Mandevilles Ordnungstheorie von Bedeutung sind, scheint jedoch nicht allein anhand des Konzepts der ›spontanen Ordnung‹ aufzudecken zu sein.

Es soll nicht bezweifelt werden, dass die Vielfalt und die Freiheit des Individuums für Hayek und seine Ordnungstheorie entscheidende Kriterien sind. Fraglich bleibt allerdings, inwiefern sie mit der spontanen Ordnung, verstanden als eine evolutionär hervorgebrachte, nicht intendierte Ordnung bzw. als Überwindung der Dichotomie von ›natürlicher‹ und ›künstlicher Ordnung‹, unmittelbar einhergehen. Diversität kann durchaus auch der Zweck eines rationalen, von Menschen geplanten, konkreten Ordners sein, z.B. wenn ein Monopol oder Kartell zerschlagen wird. In einem anderen Falle kann umgekehrt eine spontane Ordnung zur Minimierung von Diversität führen, da es selbstverständlich *auch* Selektionsvorgänge gibt, welche Alternativen zusehends beseitigen. Das Einschleppen einer Tierart, beispielsweise auf die Galapagos-Inseln, könnte so durchaus zum Aussterben vieler bereits zuvor einheimischer Arten beitragen. In Bezug auf soziale Praktiken kann eine derartige Selektion zugleich eine Beschneidung von Individualität in einer spontanen Ordnung bedingen. Den

665 Diese Vielfalt reicht von »the Variety of our Wants« (FB II, *Sixth Dialogue*, 359) oder »the infinite Variety of Iron Tools« (FB II, *Fourth Dialogue*, 188) über »the Variety of Labour« bzw. »the Variety of Trades and Manufactures« (FB I, *Nature of Society*, 355, 367) bis hin zu »the infinite Variety of living Creatures« (FB II, *Fourth Dialogue*, 160) selbst.

666 Es sei auf die vergleichenden Ausführungen zu Mandeville und Hume im Kapitel 2.2.1 verwiesen; s. erneut FB II, *Sixth Dialogue*, 284, 349 f.

Schrecken dieses Vorganges drastisch zu verdeutlichen, vermag etwa der Wandel des Verständnisses von der Arbeitsteilung ›zwischen den Handwerken‹ zu Mandevilles Lebzeiten und der ›innerbetrieblichen‹ unter den Konditionen industrialisierter Massenproduktion im 19. Jahrhundert. Erneut muss zudem festgehalten werden, dass das Moment der Individualität nicht auf die spontane Ordnung beschränkt ist. Hiervon kann bereits gesprochen werden, wenn die Individualität im Sinne eines demokratischen Ordnungsaktes als Grundlage der Entscheidung, Legitimierung und Umsetzung erachtet werden muss. Das oben benannte Beispiel der Zerschlagung eines Monopols ist ohne Probleme in dieser Form vorstellbar.

Hierin liegt m.E. die Problematik ursächlich begründet, weshalb Mandevilles Ordnungstheorie nur ungenügend anhand der Konzeption Hayeks zu erklären ist. Einerseits besitzen Individualität und (individuelle) Freiheit – in Hayeks wissenschafts- bzw. ordnungstheoretischen Ausführungen zur spontanen Ordnung – einen Status als faktische Merkmale bestehender Ordnungen bzw. als Wesensmerkmale der inneren Ordnungsdynamik. Dies ist der Fall, sofern sie als Ordnungsmomente einem Widerstand entgegenwirken, der in der Begrenzung des individuellen Wissens seinen Ursprung hat.⁶⁶⁷ Andererseits sind sie – in Hayeks praktischen Erwägungen, insbesondere hinsichtlich politischer Gefahren – als externe moralische Prinzipien gekennzeichnet. Hierbei betont Hayek, »daß der Gewinn, den wir aus seiner [des Individuums] Freiheit ziehen, notwendig unvorausehbar ist.«⁶⁶⁸ Aus diesem Umstand folgt wiederum, dass es wahrscheinlich ist, dass zweckrationale Überlegungen die Beschneidung der Freiheit und ihrer ungewissen Folgen nahelegen und statt dessen mehr ›Sicherheit‹ fordern.⁶⁶⁹ Hinsichtlich der expliziten Aufgabenstellung der vorliegenden Arbeit, die normative Dimension der Ordnungstheorie Mandevilles zur Darstellung zu bringen, ist dieses Ergebnis wenig befriedigend. Hayeks Form der Unterscheidung zwischen moralphilosophischen und ordnungstheoretischen Aspekten in Mandevilles Werk führt ihn – wenig verwunderlich – zu keiner positiven Bewertung. Der von Mandeville so umfassend betonte und stets im moralischen Gewand als ›lasterhaft‹ gekennzeichnete Ursprung der Handlungen, »men's pursuit of their selfish interests«⁶⁷⁰, stelle zum Mindesten eine Last für die Entwicklung einer Theorie spontaner Ordnung und der Verabschiedung des Konstruktivismus dar.

667 Hayek (1960/61), 103 f.

668 Ibid., 104.

669 Vgl. Ibid., 104.

670 Hayek (1966), 137.

Ebenfalls als Folge dieser Einschätzung lässt sich Mandevilles Würdigung als Vordenker und Wegbereiter Humes verstehen.⁶⁷¹ Denn Mandevilles unmittelbare Zeitgenossen und Kritiker, etwa Hutcheson, können noch vorrangig als moralphilosophisch interessierte Autoren erachtet werden, während die darauf folgende Generation, man denke insbesondere an Hume und Smith, ein zunehmendes Interesse am sozialphilosophischen Diskurs zeigt.⁶⁷² Während die Ordnungstheorie von Hayek als Nebenprodukt gesehen wird, wertet er das ursprüngliche Paradox ›*private vices, public benefits*‹ und dessen vermeintliche Lösung als wenig originell.⁶⁷³ Es zeige lediglich, dass moralisch schlechte Handlungen für die Gesellschaft nützlich sein können. Tatsächlich würde Mandeville nicht nur La Rochefoucauld und Bayle wiederholen, sondern auch Montaigne und dessen Feststellung, dass die Laster für die Ordnung der Gesellschaft »eine gleich große Rolle wie die Gifte für die Bewahrung der Gesundheit«⁶⁷⁴ spielen. Hayek selbst verweist darauf, dass die Problematik bereits im Mittelalter präsent ist, sofern etwa »bei unvollkommenen Menschen«, so Thomas, »manches nützliche Werk unterbunden« bliebe, »wenn alle Sünden streng verboten und mit der entsprechenden Strafe belegt würden.«⁶⁷⁵ Man könnte jedoch bis in die Antike zurückgehen und behaupten, dass Mandeville in seinem Paradox letztlich jene begriffliche Entgleisung bei der ›Nützlichkeit‹ zur Schau stelle, welche bereits bei Cicero angeprangert ist.

»Bei diesem Wort ist der Sprachgebrauch ausgeglitten, von der rechten Bahn abgekommen und allmählich dahin gelangt, daß er das Ehrenvolle vom Nutzen schied und festsetzte, ehrenvoll sei etwas, was nicht nützlich wäre, und nützlich, was nicht ehrenvoll, das schlimmste Verderben, das dem Leben des Menschen zugefügt werden konnte.«⁶⁷⁶

Dies wird Mandeville jedoch nicht gerecht. Denn das Paradox bedeutet weder im letzteren Sinne, dass Moral und (ökonomischer) Nutzen unmittelbar verbunden sind, und letztlich eine Auflösung eines der beiden Bewertungsmaßstäbe zu fordern ist⁶⁷⁷, noch, dass hier zwei vollkommen getrennte Sphären vorliegen. Wenn Mandeville zeigt, dass »commerce necessarily involves environmental degradation, [...] ruthless exploitation of animals, and systematic favoritism of the rich over the poor«⁶⁷⁸, so darf bezweifelt werden, dass er die Sphäre des ökonomisch

671 Vgl. Hayek (1966), 128, 139.

672 Chen (2008), 237.

673 Vgl. Hayek (1966), 128.

674 Montaigne, *Essais*, III/10 (830).

675 Aquin, *Summa*, II-II, q. 78, a. 1, ad 1 [XVIII/368].

676 Cicero, *De officiis*, II, (3) 9; [145 (144)].

677 Diese Position wird sich im weiteren Verlauf als jene darstellen, welche eingenommen wird, wenn Mandevilles ›rigorose‹ Moral als bloße Fiktion in satirischer Absicht bewertet werden soll.

678 Bragues (2005), 180.

Nützlichen vor einer moralischen Bewertung schützen möchte. Die soeben zitierten Gefahren führen noch einmal auf die Perspektive der ordnungstheoretischen Fragestellung bei Hayek zurück.

Dessen Vorgehen, die ›spontane Ordnung‹ in der Abgrenzung zur ›künstlichen‹ zu entwickeln, nahm maßgeblich den Weg einer Konfrontation mit dem konstruktivistischen Rationalismus. Sofern Descartes als dessen Symbol fungiert, ist es wenig erstaunlich, dass sich die Argumentation in der Hauptsache auf dem Gebiet der Theorie bewegt. Hayeks Versuch besteht darin, einen erkenntnistheoretischen Fehler nachzuweisen, d.h. eine fälschliche Beschreibung ›spontaner‹ als ›künstlicher Ordnungen‹. Auf die Praxis bezogen drückt sich dieser Fehler nach Hayek darin aus, dass die menschlichen Ordnungsversuche hinter den Möglichkeiten zurückbleiben bzw. die Erwartungen nicht erfüllen können. Grund hierfür ist beispielsweise die mehrfach angesprochene Individualität des Wissens, so dass »ein Großteil des unter die Menschen verteilten Wissens nur dann voll genutzt werden kann, wenn jeder Einzelne einen gesicherten Bereich hat«. ⁶⁷⁹ Was Hayek in erster Linie nachweisen möchte, ist ein »wissenschaftlicher Irrtum, und zwar meist eine Anmaßung von Wissen, das uns tatsächlich nicht zur Verfügung steht.« ⁶⁸⁰

Um die Tragweite der Ordnungstheorie (nicht nur) Mandevilles zu entdecken, wird es notwendig sein, eine weitere Ambivalenz des Ordnungsbegriffs ins rechte Licht zu rücken und eine weitere Dichotomie aufzulösen. Eine Annäherung an diese Aufgabe kann allerdings nur stattfinden, wenn ein Perspektivwechsel vorgenommen wird – weg von der Frage, welche Formen des Ordners in welchen Bereichen sinnvoll oder möglich sind, hin zu derjenigen nach den Gefahren eines fehlgeleiteten Ordnungsdenkens. Wie zuvor dargestellt wurde, widmet sich Hayek insbesondere dem ersten Problemfeld, er ist sich des Letzteren aber durchaus bewusst. Nicht zuletzt der Hinweis auf »Hitlers Kronjuristen« ⁶⁸¹ und deren – der Plural soll nicht verschleiern, dass letztlich Carl Schmitt gemeint ist – Verantwortung für die verheerenden Folgen eines ›konkreten Ordnungsdenkens‹ macht dies in aller Schärfe deutlich. Hayeks Eintreten gegen den Totalitarismus soll keineswegs herabgewürdigt werden. Bereits die Einführung in die Dichotomie von ›natürlicher‹ und ›künstlicher Ordnung‹, im Zuge welcher Hayek auf Karl R. Poppers *Offene Gesellschaft und ihre Feinde* verweist ⁶⁸², deutete implizit auf die Gefahren hin. Wenn Letzterer aber im von Hayek bezeichneten Kapitel von »a new approach to the problem of politics« ⁶⁸³ spricht, so meint dies allem voran die Aufforderung

⁶⁷⁹ Hayek (1960/61), 104.

⁶⁸⁰ Hayek (1975), 24.

⁶⁸¹ Hayek (1963), 17.

⁶⁸² Vgl. Hayek (1973), 20, resp. 150, Anm. 18.

⁶⁸³ Popper, *The Open Society*, I/121.

»to replace the question: *Who should rule?* by the question: *How can we so organize political institutions that bad or incompetent rulers can be prevented from doing to much damage?*«⁶⁸⁴

Dass diese Erwähnung Poppers im Kontext der Mandeville-Forschung keineswegs als zufällig betrachtet werden muss, dürfte offenkundig sein, sofern man dessen Ausführungen mit derjenigen Mandevilles vergleicht, welche die Rolle des Politikers in der politischen Ordnung betrafen. Ganz im Sinne Poppers war Mandeville bemüht zu zeigen, dass es wenig zielführend ist, einen herausragenden, tugendhaften Anführer zu finden, sondern institutionelle Strukturen geschaffen und erhalten werden sollten, die dafür Sorge tragen, dass »ministers have no great opportunity of doing any considerable damage to the nation«.⁶⁸⁵ Die für Mandeville wie Hayek – und für die ordnungstheoretische Perspektive – entscheidende Konsequenz besteht mit Poppers Worten in der Einsicht: »*All long-term politics are institutional.*«⁶⁸⁶ Es bedarf einer in der Ordnung verankerten Sicherheit vor konkreten Anordnungen Einzelner um gesamtgesellschaftlichen Schaden zu vermeiden.

Hatte Hayek betont, dass innerhalb einer spontanen Ordnung die Voraussage konkreter Einzelheiten kaum und nur partiell möglich sei⁶⁸⁷, so wird nun verständlich, weshalb es notwendig ist, den angesprochenen Perspektivwechsel zu vollziehen und die ›Möglichkeiten‹ des konkreten Ordnungsdenkens in Betracht zu ziehen. Die im Zuge des technischen Fortschritts zunehmend praktikable Durchsetzung einer künstlichen Anordnung hat zur Folge, dass die partikularen, konkreten Umstände, welche zu ihrem Gegenstandsbereich gehören, sehr wohl einer mehr oder weniger exakten Kontrolle unterliegen. In diesem Falle gilt jedoch, dass sich der allgemeine, abstrakte Charakter der Ordnung kaum mehr bzw. nurmehr fehleranfällig vorhersehen lässt. D.h. dass die Gefahren nicht nur dann bestehen – wie die Beispiele des Dritten Reichs oder Mandevilles ›lasterhafter Politiker‹ veranschaulichen –, wenn die Ordnungsmacht böswillig agiert. Insbesondere wenn die Ordnungsinstanz machtvoll ist, d.h. wenn sie weitreichende und tiefgreifende konkrete Ordnungsakte umsetzen kann, ist der Wunsch, die *conditio humana* zu verbessern, oftmals »a desire with a fatal flaw.«⁶⁸⁸

Die fatalen Konsequenzen von bisweilen ›gut gemeinten‹, doch umfassenden Versuchen der künstlichen Anordnung aufgezeigt zu haben, ist das Verdienst James C. Scotts, dessen moderner Klassiker *Seeing Like a State*, mit dem bezeichnenden Untertitel *How Certain Schemes to Improve the Human*

684 Popper, *The Open Society*, I/121.

685 Mandeville, *Free Thoughts* [1729], 384; Vgl. 3.2.3.

686 Popper, *The Open Society*, I/126.

687 Vgl. Hayek (1964/65), 9.

688 J. C. Scott, *Seeing Like a State*, 342.

Condition Have Failed, eine Fülle an Anschauungsmaterial gibt. Die von ihm gewählten Beispiele, etwa die preußische Forstwirtschaft oder der Städtebau Le Corbusiers⁶⁸⁹, verfehlten nicht nur langfristig die proklamierten Ziele, sondern hatten weit über ihren Gegenstandsbereich hinausgehende, katastrophale Folgen. Für Scott – wie für Hayek und Mandeville – liegt die Ursache in den (hyper-)komplexen Ordnungsstrukturen begründet. Scotts Argument ließe sich so fassen, dass dem von Hayek bezeichneten erkenntnistheoretischen Defizit in der Praxis mit einer methodischen, schematischen Reduktion der Komplexität begegnet wird. Diese ›Abstraktion‹ ist jedoch nicht mit der von Hayek bezeichneten zu verwechseln. Sie formt keine allgemeinen Regeln, sondern berücksichtigt eine Auswahl an konkreten Einzelheiten. Das Ergebnis dieses Vorgehens kristallisiert sich im Begriff des *Plans*.

Niemand, der die Vorzüge etwa eines Stadtplans kennengelernt hat, wird bestreiten wollen, dass ein Plan durchaus sinnvoll sein kann. Er vermag zu helfen, im Vorhinein *bestimmte Aufgaben* (besser) zu bewältigen. Niemand jedoch wird behaupten, dass sein Gegenstand, also etwa eine Stadt, *vollständig* darin abgebildet ist. Dass die notwendige, schematische Reduktion durchaus *relevante* Umstände unberücksichtigt lässt und dass jene keineswegs einfach integriert werden können, zeigt Scott am Beispiel des ›*work-on-rule strike*‹. Kein noch so feingliedriger und genauer Arbeitsplan kann alle Regeln enthalten, welche tatsächlich für die Verrichtung einer Arbeit – etwa in einer Fabrik – notwendig sind. Sollten die Angestellten *ausschließlich* die vertraglich festgehaltenen Regeln einhalten und Pflichten erfüllen, »the work grinds to a halt, or at least to snail's pace.«⁶⁹⁰ Sofern ein Plan in selektiver Form konkrete Elemente fixiert, liegt das Gefahrenpotential weniger in einer falschen Darstellung der Realität – diese wurde ja bewusst schematisiert. Das Risiko zeigt sich dann, wenn die Realität nach dem Plan neu ›geordnet‹ wird. Am eindringlichsten zeigen dies die Monokulturen der modernen Agrarwirtschaft.⁶⁹¹ Anhand dieser lässt sich erkennen, welch weitreichende, soziale Konsequenzen – für Betriebsgrößen und Vergütungen bis zu Siedlungsformen – eine schematische Neuordnung unter notwendiger Missachtung komplexer Zusammenhänge hat und zu welch katastrophalen Folgen es dadurch im ursprünglich fokussierten Gegenstandsbereich kommen kann – im vorliegenden Fall etwa zu Hungersnöten.⁶⁹² Doch auch ohne die Hinzunahme menschlicher Absichten und Werte sind die (sicherlich nicht intendierten) Konsequenzen verheerend. Die Anfälligkeit von Monokulturen gegenüber Epidemien macht deutlich, dass eine solche Ordnung instabil ist: sie verfällt zur Unordnung und verkehrt sich selbst ins Chaos.⁶⁹³

689 Vgl. J. C. Scott, *Seeing Like a State*, 11-22, 103-117.

690 Ibid., 310.

691 Vgl. *ibid.*, 273.

692 Man betrachte die Ausführungen zur sowjetischen Agrarreform, vgl. *ibid.*, insb. 212 f.

693 Vgl. *ibid.*, 268 f.

Es sind die Gefahren einer planmäßigen, schematischen Neuordnung einer gewachsenen, komplexen Ordnung, welche zu einer weiteren zentralen Dichotomie des Ordnungsdenkens führen, ›Ordnung und Chaos‹. Andreas Anter stellte in seiner umfassenden, interdisziplinären Studie zur *Macht der Ordnung* fest, dass sich im Ordnungsdenken »stets zwei Grundtypen gegenüberstehen«⁶⁹⁴, zu welchen etwa ›natürlich‹ und ›künstlich‹, ›empirisch‹ und ›normativ‹ oder ›substanziell‹ und ›relational‹ gezählt werden können. Für eine Erschließung des Ordnungsbegriffs wählt er jedoch, anders als Hayek, keinen der internen »binären Codes«⁶⁹⁵, sondern die Gegenüberstellung der Ordnung mit dem Chaos.⁶⁹⁶ Mag es vorerst verwirrend erscheinen, dass Letztere im Folgenden lediglich Anlass geben wird, eine weitere Ambivalenz des Ordnungsbegriffs zu analysieren, so wird sich im Ergebnis zeigen, dass jene zweite Ambivalenz nicht nur den Umfang der Transformation des Ordnungsdenkens bei Mandeville darzustellen vermag, sondern darüber hinaus einen entscheidenden Teil des Diskurses, welcher sich in der Dichotomie von ›Ordnung‹ und ›Chaos‹ bewegt, als Konsequenz eines historisch bedingten Kategorienfehlers nachzuweisen im Stande ist.

Zunächst allerdings leitet das gegensätzliche Begriffspaar ›Ordnung und Chaos‹ hin zur Betrachtung desjenigen Ordnungsakts, welcher zu Lebzeiten Mandevilles, doch auch für das gegenwärtige Ordnungsdenken⁶⁹⁷ eine zentrale Stelle einnimmt und welcher vielen Kulturen als der (notwendig) erste gelten muss, des Schöpfungsaktes. Nicht nur im Sinne der jüdisch-christlichen Tradition ist die Genesis als ein Ordnungsakt hinsichtlich eines chaotischen Urzustandes zu beschreiben. Von Interesse ist neben der Gegenüberstellung von Chaos und Ordnung insbesondere die Form des Ordners. Betrachtet man die primären Schritte, so stößt man auf eine vielfache Scheidung – von Licht und Finsternis, Himmel und Erde oder Land und Meer. Der Ordnungsakt ist in jedem dieser Fälle »als Distinktionsprinzip« gestaltet, die Ordnung »entsteht durch einen Akt der Scheidung.«⁶⁹⁸ Ein anschauliches Beispiel des Vorgangs gibt das im Chaos sich offenbarende Ineinander und der resultierende ›Widerspruch‹ von Licht und Finsternis. Von einem Widerspruch kann nicht aufgrund des bloßen Vorhandenseins von Licht und Finsternis, sondern nur im Sinne ihres vereinten Daseins gesprochen werden. Der göttliche, ordnende Eingriff darf dementsprechend in erster Instanz keineswegs als *vereinheitlichend* aufgefasst werden. Der Widerspruch wird nicht dadurch gelöst, dass aus Licht und Finsternis ein allgemeines Zwielflicht geformt wird – gerade dies kann vielmehr als Metapher der Unordnung

694 Anter (2004), 21.

695 Anter (2004), 43, s. auch 41-91.

696 Der Begriff ›Chaos‹ wird von Anter – wie auch in der vorliegenden Arbeit – als Gegenbegriff zur Ordnung verstanden, d.h. ohne die eigentümliche Bedeutung des Wortes gemäß der altgriechischen Etymologie zu berücksichtigen. (Vgl. Anter (2004), 45)

697 Vgl. *ibid.*, 47.

698 *ibid.*, 46.

gelten. Andererseits wird das Chaos auch nicht dadurch überwunden, dass eines der beiden Elemente eliminiert wird. Eine Einheit, d.i. das Ganze der Ordnung, und damit die Überwindung des Widerspruchs werden auf einer höheren Ebene gestiftet, jener der Ordnung selbst. In den ›ontologischen Status‹ der zu ordnen, widerstrebenden Elemente wird nicht eingegriffen. Das spezifische ›Wesen‹ eines einzelnen Elements wird in der – durch die Scheidung zum Vorschein gebrachten – Differenz gegenüber den anderen Elementen allererst sichtbar. Im benannten Beispiel handelt es sich um ein zeitliches Distinktionsprinzip⁶⁹⁹, in dessen Folge die ›Finsternis‹ der Nacht und das ›Licht‹ des Tages im *Verlauf* des Tages in ein geordnetes Verhältnis treten, welches uns die wohl grundlegenden Metaphern für die im ›Zwielicht‹ verworrenen Merkmale gibt. Von besonderer Bedeutung ist hierbei, dass die Ordnung auf einer neuen Ebene gestiftet wird, und zwar in der Relation. Nur so kann verstanden werden, weshalb die Widersprüche bestehen bleiben und zugleich eine Einheit gestiftet wird.

Es greift jedoch zu kurz, den Schöpfungsakt als Distinktionsprinzip zu qualifizieren. Neben der Scheidung der verschiedenen oder gar gegensätzlichen scheint er eine Zusammenführung der uniformen Elemente zu beinhalten. Zumindest ist es nicht ausgeschlossen, es als Wesensmerkmal der Ordnung anzunehmen, dass im ›Urfluss‹ verstreute, gleichartige Partikel nicht nur von andersartigen geschieden, sondern zugleich an einem gemeinsamen ›Ort‹ zusammengeführt werden. Um diesen Aspekt zu beleuchten, lohnt es, einen (im etymologischen Sinne) ebenfalls ursprünglichen Gegenstand von Ordnung zu fokussieren, das Militär. In Bezug auf jenes ist das Moment der Ordnung anhand von Uniformen jedermann unmittelbar visuell einsichtig. Anders als im Fall der Schöpfung liegt das Augenmerk auf der schon mit dem Begriff der ›Uniform‹ auf den Punkt gebrachten ›Gleichheit‹. Hierüber darf nicht vergessen werden, dass die Uniform zugleich Aufschluss über die Unterschiede gibt bzw. diese symbolisch konstituiert, etwa in der Distinktion von Rängen, Waffengattungen &c. Die beinahe sprichwörtliche ›Ordnung‹ des Militärs gründet jedoch in der Hauptsache in den durch Einheitlichkeit und Gleichförmigkeit gekennzeichneten einzelnen Formationen.

Es steht außer Frage, dass der Ordnungsbegriff, wie er sich im zweiten Beispiel darstellte, ebenfalls ein Relationsbegriff ist. Anter legt großen Wert darauf, zu zeigen, dass diese grundlegende Interpretation des Begriffs über die Epochen hinweg einhellige Zustimmung erfuhr.⁷⁰⁰ Wann immer der Terminus ›Ordnung‹ benutzt wird, sei damit »nichts Substanzielles gemeint«.⁷⁰¹ Dem ist mit Sicherheit

699 Dass im Beispiel des Ordnungsaktes der Schöpfung zeitliche und räumliche Distinktionen gemeinsam auftreten, ist mit Blick auf die griechische Etymologie nicht selbstverständlich, denn im Gegensatz zur *taxis* kann die *thesis* keine Ordnung der zeitlichen Sukzession beschreiben. (Vgl. Meinhardt (1984), Sp. 1249)

700 Vgl. Anter (2004), 36 f.

701 Anter (2004), 35.

insofern zuzustimmen, als dass sich die Behauptung einer Ordnung eines Militärverbandes auf die ›Uniformität‹ stützt, d.h. mit Blick auf spezifische Merkmale, auf eine Gleichheit der Einzelnen, welche selbstredend eine erst im Vergleich zu entdeckende Relation zwischen selbigen darstellt. Betrachtet man in diesem Beispiel jedoch die *Mittel* der Ordnung, so wird offenkundig, dass jene sehr wohl eine substantielle Dimension besitzt. Die Ordnung besteht nicht nur im gleichförmigen Verhalten, etwa während einer Parade, sondern wird unmittelbar auf der Ebene des zu Ordnenen erzielt. Macht die Uniform auch keinen ›anderen Menschen‹, so ist etwa eine ›vorschriftsmäßige‹ Frisur durchaus als Einwirkung auf das in der Ordnung befindliche Individuum zu werten. Ziel dieser Ausführungen ist es nicht, die Tragweite militärischer Vorschriften darzustellen oder zu bewerten – es sollte jedoch anschaulich gemacht werden, dass eine ›Ordnung der Uniformität‹, sei sie bereits vorhanden oder normativ gefordert, eine ›substantielle Dimension‹ besitzt, welche der ›Ordnung der Distinktion‹ nicht anhaftet. Sofern sich Letztere erst in der Interaktion der einzelnen Elemente bildet und im Prozess des Verhaltens derselben zueinander darstellt, ist für sie ein ›funktionaler Aspekt‹ entscheidend.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass im Falle der ›Ordnung der Uniformität‹ die verwirklichte Einheit auf der Ebene des zu Ordnenen selbst gestiftet wird, indem Widersprüche aufgelöst oder Unterschiede in Konformität überführt werden, während im Fall der ›Ordnung der Distinktion‹ die Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit des zu Ordnenen bestehen bleibt, ihre Einheit jedoch auf der (Meta-)Ebene der Ordnung gestiftet wird. Dabei muss hinzugefügt werden, dass Reinformen der beiden Varianten zwar nicht ausgeschlossen werden können, doch beide Ordnungsprinzipien meist ineinander greifen. Dies galt auch für die Formen ›künstlichen Anordnens‹ und ›spontan gewachsener Ordnungen‹. Die am Anfang des Kapitels beschriebenen Gefahren, welche sich aus einem Missverständnis der ambivalenten Perspektiven ergeben können, sollten jedoch deutlich gemacht haben, dass eine Unterscheidung und Erschließung beider Seiten notwendig ist.

4.1.3 Interpretationen und Transformationen

Beide Perspektiven, beide Varianten des Ordnungsbegriffs haben ihren historischen Hintergrund und beide Möglichkeiten, den Begriff zu verstehen, können in unterschiedlichen Bereichen sinnvoll sein. Die biologische Nutzung des Begriffs ›Ordnung‹, welche hinsichtlich spezifischer Merkmale verwandte Spezies in einer Kategorie der Gleichheit – eben der Zugehörigkeit zur entsprechenden ›Ordnung‹ – fasst, ist ebenso wenig begrifflich zu kritisieren, wie die Rede von einem Ordnungsakt der Distinktion, welcher die ›Ordnung‹ in einer Hierarchie zwischen ›Familie‹ und ›Klasse‹ positioniert. Eine tatsächliche Auseinandersetzung zwischen beiden Auffassungen entzündete sich jedoch mit Blick auf den Menschen, d.h. auf ethische und religiöse, soziale und politische Fragestellungen. Grundsätzlich ist dies – wie zuvor dargelegt – damit zu erklären, dass die Diskussion nicht darum kreist, welche der beiden Varianten sinnvollerweise auf die Selbstbestimmung des moralischen Individuums oder das menschliche Zusammenleben angewandt werden *kann*, sondern darum, welche mit Blick auf die Praxis des Ordners angewandt werden *soll*.

Bevor diese Debatte jedoch in der frühen Neuzeit ihren Höhepunkt finden wird, gilt es, den Wandel des Begriffs der Ordnung in der christlichen Tradition zu beachten. Dieses Vorgehen wird sich als elementar erweisen, sofern die zu ergründende Ambivalenz zwischen ›Uniformität‹ und ›Distinktion‹ eine ähnliche Überbestimmtheit erfährt wie jene zwischen ›künstlich‹ und ›natürlich‹. Die Untersuchung der theologischen Aspekte des Ordnungsdenkens kann den Ursprung dieser Problematik offen legen. Als exemplarisch für die begriffsgeschichtlichen Wandlungen in der christlichen Tradition können – um die zeitliche Ausdehnung jener Diskussion nicht zu verschleiern – die grundlegende Position bei Augustinus und die für das Ordnungsdenken relevanten Transformationen in der Renaissance, bei Nikolaus von Kues und Giovanni Pico della Mirandola, herangezogen werden. Augustinus gilt die Ordnung sowohl als Distinktions- wie als Uniformitätsprinzip, wie die bekannte Definition aus *De civitate Dei* zeigt, welche den anhand der Genesis entdeckten Doppelaspekt des Ordners umschließt: »Ordnung ist die Verteilung der *gleichen* und *ungleichen* Dinge, die jedem seinen Platz zuweist.«⁷⁰² Neben der zweifachen Form der Ordnungsstiftung entsprechend einer Distinktion der ungleichen und Zusammenführung der gleichen Elemente, welche zwar nicht aus der Definition hervorgeht, in dieser jedoch angelegt ist, muss eine weitere, implizite Doppeldeutigkeit betrachtet werden. Um jene zu entdecken, bedarf es der Frage nach der Bestimmung der ›Ungleichheit‹. Schon der zur Veranschaulichung des Ordnungsprinzips gewählte Begriff der ›Di-

702 »Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.« (Augustinus, Gottesstaat, II/475 (II/474), *eigene Hervorhebung*)

stinktion« birgt eine Ungenauigkeit in sich, umschließt er etymologisch doch die horizontale Unterscheidung distinkter, also lediglich differenter Gegenstände ebenso wie die vertikale, d.h. eines distinguerten, also ausgezeichneten oder herausgehobenen Gegenstandes gegenüber anderen.

Die ›Ordnung der Distinktion« kann folglich ebenso als eine ›Ordnung der Diversität« wie auch als ›Ordnung der Hierarchie« aufgefasst werden. Am zuvor gegeben Beispiel des Militärs sind beide Momente auszumachen. Nachdem eine ›Ordnung der Uniformität« die einzelnen Subordnungen hervorbrachte, können diese einerseits horizontal, etwa nach Stützpunkt oder Waffengattung, unterschieden, andererseits vertikal nach Dienstgraden, Auszeichnungen &c., d.h. hierarchischen Rängen, differenziert werden. Im Kontext des christlichen Ordnungsdenkens erfährt dieser vorerst selbstverständlich erscheinende Umstand eine besondere Relevanz. Wenn Gott als Urgrund und Symbol der Ordnung schlechthin verstanden ist, »dann ist es naheliegend, auch die weltlichen Ordnungen nach diesem Ideal zu konstruieren.«⁷⁰³

Inwiefern dies im Ordnungsdenken zu einer Überbestimmung der Ambivalenz von ›Uniformität« und ›Distinktion« als Dichotomie von ›Vereinheitlichung« und ›Hierarchie« beitrug, soll in aller gebotenen Kürze anhand zweier exponierter Denker der Renaissance veranschaulicht werden. In den etwas mehr als ein Jahrtausend nach Augustinus' *Gottesstaat* entstandenen *Mutmaßungen* von Nikolaus von Kues ist der *terminologische* Niederschlag jener Tendenz zu beobachten, welche die Ordnung in der unmittelbaren Einheit Gottes und der Vereinheitlichung als ›Auftrag« des Menschen erblickt. Diese Auslegung in der christlichen Tradition ist aufs Engste mit der Anthropologie verknüpft, welche den Menschen als *imago Dei* bestimmt. Die Teilhabe des Menschen am Göttlichen und die Aufforderung, diesen Umstand ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken, führt – in welcher Form auch immer – hin zur Ordnung des Schöpfers, dessen eigene Natur jedoch nur als »unendliche Einheit, Gleichheit und Verknüpfung«⁷⁰⁴ charakterisiert werden kann.

An dieser Stelle muss die Wahl von Nikolaus von Kues als Beispiel innerhalb der begrifflichen Untersuchung noch einmal begründet werden. Sie erschließt sich gerade aus dem Umstand, dass jener Denker mit der erkenntnistheoretischen Wende zu einem eigenständigen Menschenbild und zur Aufwertung der *singularitas* im Allgemeinen entscheidend beitrug. Diese – im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht auszuführende – inhaltliche Progressivität macht Cusanus wenig verdächtig, die aus der hier übersprungenen Tradition herrührenden begrifflichen Einengungen und terminologischen Unwegbarkeiten verfestigen zu

703 Anter (2004), 28. Mit Blick auf die folgenden Ausführungen, hinsichtlich der Möglichkeit der strukturellen Einbindung von Nikolaus von Kues und Michel de Montaigne und der inspirierenden Diskussionen zum Denken von Giovanni Pico della Mirandola und Juan Luis Vives, gilt mein besonderer Dank Charlotte B.

704 Cusanus, *Mutmaßungen*, 205 (204).

wollen. Im Kontrast aber werden Letztere in besonderer Weise sichtbar. Dies zeigt etwa die folgende Passage, in welcher die zuvor bezeichnete ›göttliche Ordnung‹ eben jenem ›aus sich schöpfenden‹ Individuum begegnet, und Letzteres die Einheit, welche Gott auf einer höheren Ebene und als Sinnbild der Ordnung zukommt, auf die Ebene des Menschen übertragen soll.

»Auch die Ordnung des Alls in der Einheit holst du aus dir selbst heraus; du siehst, daß Gerechtigkeit nur in der Ordnung ist, die in der Einheit ist. [...] Jene Ordnung aber, die zur Teilung und Andersheit strebt, ist ungerecht und der göttlichen Natur entgegengesetzt.«⁷⁰⁵

Es kann an dieser Stelle keine ausführliche Interpretation des cusanischen Denkens, welche die erkenntnistheoretischen Aspekte und sprachlichen Einflüsse der Mystik berücksichtigen müsste, geleistet werden. Dennoch exponieren Nikolaus' Schriften ein ordnungstheoretisch relevantes Feld, welches einen erheblichen Einfluss auf die anthropologischen und in der Folge auch sozialen und politischen Fragestellungen ausüben wird. Die göttliche Ordnung in ihrer ›Gleichheit‹ und ›Verknüpfung‹ fungiert als Referenzrahmen aller weltlichen Ordnungen, welche sich im Bilde des – gerade bei Nikolaus von Kues in Auflösung befindlichen bzw. dekonstruierten – *Stufenkosmos* hinsichtlich ihrer Entfernung von der fundamentalen Ordnung als hierarchische Abstufung gegenüber jener präsentieren. Die Relevanz der vorliegenden Hierarchie wird paradoxerweise insbesondere dann deutlich, wenn ein Element der Ordnung die Möglichkeit besitzt, sich innerhalb der Hierarchie zu bewegen. Anhand der Betrachtung eines weiteren, ebenfalls aufgrund seiner ›Modernität‹ und seiner Betonung der Individualität gewählten Autors zu Beginn der frühen Neuzeit, Giovanni Pico della Mirandola, und seiner Schrift *Über die Würde des Menschen* wird dies einsichtig werden. In Letzterer findet sich jener berühmte, göttliche Appell an die Freiheit des Menschen, welcher als Aufforderung zur ›Erhebung‹ des Menschen die Hierarchien letztlich nicht überwinden kann:

»Weder habe ich dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigeren [inferiore], zum Tierischen entarten [degenerare]; du kannst aber auch zum Höheren [superiora], zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt.«⁷⁰⁶

Zwar folgt für Pico aus dieser Freiheit zu ›Vielem‹ die bekannte Formulierung und rhetorische Frage des Menschen, »[w]er sollte dies unser Chamäleon nicht bewundern?«⁷⁰⁷ Doch es gilt im Bild Picos, »eine Leiter, die vom Grund des Bo-

705 Cusanus, *Mutmaßungen*, 213 (212).

706 Pico, *Über die Würde des Menschen*, 7 (6).

707 *Ibid.*, 7 (6).

dens bis zum höchsten Punkt des Himmels«⁷⁰⁸ führt, emporzusteigen. Der ›Boden‹, Ort etwa von Leidenschaften und Selbsterhaltung durch Nahrungsaufnahme, ist der »zu verachtende«⁷⁰⁹ Ausgangspunkt eines Aufstiegs. Die Möglichkeiten des Chamäleons sollen dabei genutzt werden, um einen hier-von *gänzlich unterschiedlichen* Zustand anzustreben, d.h. dass die Natur des Menschen nicht durch die Unbestimmtheit bestimmt, sondern in letzter Instanz normativ und teleologisch formuliert ist. Dabei gerät die Ordnungsthematik zu keinem Zeitpunkt aus den Augen. Auf der Leiter hinab zu steigen wird etwa als »das Eine [unum] wie den Osiris mit titanischer Gewalt in eine Vielheit [multitudinem] zerstückelnd« umschrieben, der Weg hinauf als »die Vielheit gleichsam als Glieder des Osiris mit phöbeischer Macht zum Einen sammelnd«.⁷¹⁰ Anzumerken ist, dass die Anerkennung des Diesseitigen mitsamt seiner Gegensätzlichkeit und Widersprüchlichkeit nichts daran ändert, dass die normative Formulierung der Ordnung die Überwindung oder Aufhebung desselben fordert. So stellt er mit Blick auf die Naturphilosophie fest, dass jene letztlich (und gewissermaßen) ordnungstheoretisch unzulänglich wäre, insofern sie lediglich zur Erkenntnis führe, »daß die Natur nach Heraklit durch Krieg entstanden und deswegen von Homer öfter ›Wettstreit‹ genannt worden ist;«⁷¹¹ Erst die Theologie könne den Menschen – nach eigener Aussage – »den Frieden geben, den Welt und Natur [mundus et natura] euch nicht geben können.«⁷¹² Und dieser Friede besteht dann, wenn »alle Seelen in dem einen Geist [omnes animi in una mente] [...] ganz und gar eins werden.«⁷¹³

Das anhand von Pico deutlich gewordene Problem der Selbstbestimmung, welches immer auch ein – späterhin für Mandeville so wichtiges – Moment der Selbstverleugnung bedingt, ist ebenfalls bei Augustinus angelegt. Die Leidenschaft, das Begehren und Streben des gefallen Menschen, d.i. die Selbstliebe im Sinne Mandevilles, zielt zwar auf das (konkrete) Selbst, befördert jedoch eine Entfernung von sich selbst.⁷¹⁴ Diese Dopplung des Selbstbezugs wird ermöglicht durch den Umstand, dass die Liebe je über das Selbst hinaus zielt. Hannah Arendt machte in ihrer Dissertation zu Augustinus deutlich, dass der Mensch sich in der Form der *cupiditas* »zu einem Bewohner dieser Welt macht«, während die *caritas* ihn dahin bringt, »in der absoluten Zukunft zu leben, in der er Bewohner *jener* Welt sein wird.«⁷¹⁵ Sofern die noch im Humanismus wirkende Position Augustinus', dass »durch die Erbsünde der *amor Dei* durch den *amor sui* ersetzt

708 Pico, Über die Würde des Menschen, 15 (14).

709 Ibid., 15 (14).

710 Ibid., 17 (16).

711 Ibid., 19 (18).

712 Ibid., 19 (18).

713 Ibid., 21 (20).

714 Augustinus, *Sermo* 96/2, PL t.XXXVIII, c.585-6. Vgl. Kurbacher (2006), XXIV f.

715 Arendt, Liebesbegriff bei Augustin, 13.

wird«⁷¹⁶, betont wird, gerät die ›Selbstverleugnung‹ in den Fokus; wird der Mensch im Sinne Picos vorrangig final als *imago Dei* erachtet, so die ›Selbstbestimmung‹. Die Bildmetapher ist dabei von entscheidender Bedeutung, denn es ist der Begriff der ›Bildung‹, wie er auf Meister Eckhart zurückgeht⁷¹⁷, welcher die vielfach ineinander verschränkten Bewegungen veranschaulicht – dabei aber niemals jenes letzte Ziel verschweigt, welches in Picos Ausführungen bisweilen hinter dem Pathos eines antiken Freiheitsbegriffs des Menschen verborgen bleibt. Heinrich Seuse, Schüler Eckharts, fasst dies in prägnanter Form. »Ein gelassener mensch muss entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Cristo, und überbildet in der gotheit.«⁷¹⁸

Ausgehend vom humanistischen Zentralbegriff der Bildung sei abschließend auf einen weiteren bedeutenden Humanisten des 16. Jh. verwiesen, Juan Luis Vives. Dessen *Fabel vom Menschen* beleuchtet in spezifischer Weise den betrachteten Zug in Picos Rede *Über die Würde des Menschen*. Der Mensch wird dort, anlässlich des Geburtstags Junos, von Jupiter auf die Weltbühne gesetzt.⁷¹⁹ Im Rahmen dieser klassischen Metapher beweist der Mensch den von Pico beschriebenen ›Aufstieg auf der Leiter‹ als gangbar. Dabei bringt es der Mensch so weit, dass er die niederen Götter in den Schatten und letztlich Jupiter selbst in einer Weise darstellt, dass die anderen Götter die menschliche Imitation nicht mehr vom obersten Gott selbst unterscheiden können.⁷²⁰ All dies hatte der Mensch in seiner spezifisch diesseitigen Existenzform, d.h. mithilfe seines Körpers, welcher in der Theatermetapher als Maske bezeichnet wird, erreicht. Zum Lohn für seine Leistung befiehlt Jupiter, dass er »seine Maske ablegen, und in der Mitte der Götter Platz nehmen solle.«⁷²¹ Das Ablegen der ›Maske‹ ermöglicht die Einheit in ›unendlicher Gleichheit‹, sofern der Mensch die sinnliche Welt damit hinter sich lassen kann.⁷²² Die *Fabel* bei Vives ist damit jedoch nicht zu Ende. Im Anschluss an den geglückten Aufstieg in der Hierarchie der Ordnung, nachdem der Mensch sich seines Körpers entledigte und unter den Göttern Platz genommen hat, findet ein merkwürdiger Rückzug statt. Der Mensch kehrt zu *seiner*, d.h. seiner diesseitigen Bestimmung zurück.

716 Hier mit Bezug auf Melanchton: Matz (2001), 52.

717 Vgl. Quint (1953), 61 ff.

718 Seuse, Deutsche Schriften, 168.

719 Vgl. Vives, Eine Fabel vom Menschen, 252.

720 Vgl. Vives, Eine Fabel vom Menschen, 255. Für eine weitergehende Auseinandersetzung mit dem hier nur kurz angesprochenen Text empfiehlt sich Colish (1962); zum Bezugsrahmen in weiteren Werken und zur Theorie der Gesellschaft Vives' im Allgemeinen, vgl. Fernández-Santamaría (1998).

721 Vives, Eine Fabel vom Menschen, 255.

722 Vgl. zur sinnlichen Welt als Hindernis der Ordnung der Gleichheit die Passage in Pico, Über das Seien und das Eine, 59 (58).

»Wie er inmitten der Götterfürsten den Spielen zugeschaut hatte, so nahm der Mensch nun auch an ihrem Schmause teil, *legte seine Maske*, die er ein Weilchen abgelegt hatte, *wieder an*, denn seiner Maske hatte er soviel Ehre zu verdanken.«⁷²³

Es stellt sich die Frage, wie der Akt zu plausibilisieren ist. Es ist wahr, dass der ursprüngliche Zustand des Menschen auf der Weltbühne – ganz im Sinne Picos – positiv bewertet wurde, als Zustand der Freiheit im Sinne der Selbstbestimmung. Kennt diese jedoch ein höchstes Ziel, einen Zustand, in welchem das Streben in die diesseitige Welt, d.h. die *cupiditas*, aufgrund des Erreichens des Gegenstandes, des ›Seins bei Gott‹, der *caritas* aufgehoben ist, wenn also der *amor sui*, der das konkrete Selbst, d.i. die falsche Einheit⁷²⁴, erstrebt, überwunden wird, und der Mensch vermittelt des *amor Dei* zu seinem Selbst im Sinne des *imago Dei* gefunden hat, so muss die Motivation dieses Rückschrittes notwendig unerklärbar bleiben. Dass in Vives' Darstellung des Aufstiegs nicht die Paradoxie bei Pico wiederholt wird, sondern die fragwürdige Verträglichkeit eines ›antiken‹ Begriffs von Freiheit und eines ›christlichen‹ Begriffs der Bestimmung des Menschen zur Darstellung kommt, wurde von Bradshaw in einem Aufsatz zur nordalpinen Ausformung des Humanismus gezeigt. Das klassische, d.h. das in der Renaissance wiedergeborene, diesseitige Ideal nach menschlichem Maß wird als ein Ordnungselement innerhalb des Stufenkosmos präsentiert.

»It is the account of Man in his original state of perfection contained in the opening two chapters of the Book of Genesis. In effect, the humanists baptised the classical ideal of the *vir humanus* by subsuming it under the biblical ideal of Man as the *imago Dei*.«⁷²⁵

Die Paradoxie des Rückzugs vergegenwärtigt der Umstand, dass in der Fabel Vives' »the Genesis account is decked out in the trappings of classical allegory.«⁷²⁶ Die Eigenständigkeit des ›antiken‹ Menschenbilds kann letztlich nicht aufrechterhalten werden. Dieser Sachverhalt ist in ordnungstheoretischer Perspektive entscheidend. Die vorangegangenen Abschnitte sollen nicht als Erschließung der christlichen Begriffsgeschichte der Ordnung missverstanden werden, sie stellen auch keine Analyse der anthropologischen Theorie Picos oder eine Kritik des humanistischen Bildungsbegriffes dar. Sie sollten die höchst komplexen Bezüge andeuten, in welchen das Ordnungsdenken seinen Weg nimmt.

Wurde der göttliche Schöpfungsakt als Symbol der ›Ordnung der Distinktion‹ dargestellt, so wird die durch (einen monotheistischen) Gott selbst repräsentierte Ordnung als eine Einheit verstanden, welche sich durch ›unendliche Gleichheit und Verknüpfung‹ auszeichnet. Jede Ordnung stiftet Einheit, doch während jene sich in einer ›Ordnung der Uniformität‹ in der Gleichheit ausdrückt, so ist sie

723 Vives, Eine Fabel vom Menschen, 258, *eigene Hervorhebungen*.

724 Vgl. erneut Pico, Über das Seiende und das Eine, 59 (58).

725 Bradshaw (1991), 103.

726 Ibid., 103.

hinsichtlich der ›Ordnung der Distinktion‹ – in Anlehnung an eine Kantische Begrifflichkeit – als ›Allheit‹ aufzufassen, d.h. als »die Vielheit, als Einheit betrachtet«. ⁷²⁷ Die Ambivalenz der ›Ordnung der Distinktion‹ zerfällt nun. Sie gilt, *erstens*, als Ordnung, sofern sie sich in Bezugnahme auf die göttliche Ordnung *als Hierarchie* darstellt. Jede ›Ordnung der Distinktion‹ ist durch diese Bezugnahme und ihr bloßes Prinzip der Unterscheidung in eine Hierarchie eingebettet, sofern sie als Teilordnung des göttlichen *kosmos* verstanden wird. Entscheidend ist, dass dabei das ›gesamte Phänomen‹, welches bei Pico im Bild der Leiter und hier in der entsprechenden Metapher des Stufenkosmos erfasst wurde – die Distinktion zwischen Gott und seiner Schöpfung also –, als Hierarchie begriffen werden muss. Wird die ›Ordnung der Distinktion‹ jenseits dieser Hierarchie verstanden und ›aus sich heraus‹ bestimmt, d.h. ohne Berücksichtigung des Doppelaspekts bei Augustinus, so gilt, *zweitens*, dass sie lediglich *als Chaos* erachtet werden kann. Ohne den Bezugsrahmen, d.i. die ›Leiter‹ Picos, bleibt sie am ›Boden‹, in absoluter Entfernung von Gott. Sie ist nicht anders denn als Unordnung oder Chaos einer Vielheit, einer ›zerstückelten Einheit‹ ⁷²⁸ zu begreifen. Von einer Ordnung distinkter Individuen als solcher kann nicht weiter gesprochen werden. Die Dichotomie bewegt sich lediglich zwischen dem göttlichen Ideal einer Ordnung *vollkommener* Einheit in Gleichheit und einer hierarchischen Distinktion ›kreatürlicher‹ Ordnungen zwischen diesem Pol und dem Chaos.

Dieser Aspekt der Ordnungstheorie ist für das Mittelalter und die frühe Neuzeit zentral. Denn sofern Gott die Ordnung schlechthin repräsentiert, wie dies durch die Schöpfung als Ordnungsakt gesetzt ist, »bleibt auch die Legitimität [von Ordnungen] eine theologische Kategorie.« ⁷²⁹ Im konkreten Fall bedeutet dies etwa bis weit ins 18. Jh. hinein: »Politische Ordnungen konnten sich jedenfalls nur dann legitimieren, wenn sie sich als Abbild der göttlichen Ordnung darstellten.« ⁷³⁰ Dies gilt im Sinne des *ordo*-Gedankens auch für alle Formen sozialer Ordnungen, unabhängig davon, ob sie eher öffentlich oder privat verortet werden – für die ›Gemeinde‹, die so bedeutsame ›Nachbarschaft‹ oder die ›Familie‹. Es erscheint offenkundig, dass die Krise *eines* Ordnungssystems unmittelbar auf das Gesamtkonstrukt übergreifen kann. So ist es m.E. wenig verwunderlich, dass bereits die erste umfassende Erschütterung der Strukturen im Zuge der Pestepidemie, welche 1347 Europa erreicht und in den folgenden Jahren erschüttert, zu einem radikalen Infrage-Stellen jener in letzter Instanz außerwelt-

727 Kant, Kritik der reinen Vernunft [1787], 96 (B111).

728 Vgl. Pico, Über die Würde des Menschen, 17 (16).

729 Anter (2004), 28. Der hier explizit gemachte theologische Aspekt im Ordnungsdenken zeigt sich selbstverständlich auch hinsichtlich der Kategorien ›natürlich‹, ›künstlich‹ und ›spontan‹. »It is difficult to remember now [...] how closely religion was not long ago still associated with the ›argument from design‹. The discovery of an astounding order which no man had designed was for most men the chief evidence for the existence of a personal creator.« (Hayek (1966), 141)

730 Anter (2004), 28.

lich orientierten Ordnungskonzeption führt. Dies zeigt sich äußerst prägnant an einem herausragenden Schriftsteller jener Epoche, Giovanni Boccaccio. In seinem epochalen Werk, *Il Decamerone*, ist der weitreichende Versuch einer Transformation des Ordnungsdenkens und einer Neuordnung des menschlichen Zusammenlebens unternommen. Dabei weist die Ordnung innerhalb der *brigata*, der Gruppe der Erzähler der berühmten Novellen, durchaus noch religiöse, etwa durch Zahlenmystik bestimmte Elemente auf, z.B. dass die zehn jungen Menschen an zehn Tagen jeweils zehn Novellen erzählen. In ihnen ist ein einheitliches ›Zusammenfallen‹ verkörpert, wie nicht nur an den Menschen, sondern auch an ihrer Umgebung deutlich wird. So besitzt der Palast, in welchen die Erzähler am dritten Tag umziehen, einen Garten, welcher einerseits eine strenge, künstliche Ordnung besitzt, »schnurgerade Wege« etwa oder »künstlich angelegte Gräben«. ⁷³¹ Andererseits erscheint er als »ein Paradies auf Erden« ⁷³², in welchem Kultur und Natur koinzidieren. Der Garten ist von Vogelgesängen erfüllt und beheimatet »wohl hundert verschiedene Tierarten«, wie Kaninchen, Hasen, Rehe und weitere »arglose Tiere«. ⁷³³ Betrachtet man die *brigata* genauer, so ist sie zwar das Symbol einer Ordnung, einer Ordnung jedoch, welche ersehnt, nicht aber erschaffen, eventuell nicht einmal erhofft werden kann. Dieser Umstand ist zu keiner Zeit verleugnet, denn die Protagonisten kehren am elften Tag bereits wieder zu ihrem Ausgangspunkt, zur Kirche *Santa Maria Novella* in Florenz, d.h. ins ›Chaos‹, zurück. ⁷³⁴ Dort war die Krise des mittelalterlichen Ordnungsdenkens jedoch geradezu ein Ausgangspunkt, die Dinge ›selbst in die Hand zu nehmen‹, denn Boccaccio lässt es offen, ob die verheerende Pestepidemie von 1348 »durch Einwirkung der Himmelskörper entstanden« war oder ob sie »von Gott als Strafe über den Menschen verhängt« wurde. ⁷³⁵ Betrachtet man unter diesen Voraussetzungen die eigentlichen Novellen, welche bei Boccaccio größeres Gewicht haben als die Rahmenhandlung, so zeigen diese eine Besinnung auf das Ordnen der menschlichen Angelegenheiten in einer gewissen Autonomie gegenüber höheren, umfassenden und unbeeinflussbaren Ordnungssystemen. Die in ihnen zum Ausdruck kommenden Versuche, Ordnung zu bewahren, zu wandeln oder herzustellen wenden sich einem neuen ›Material‹ zu. Der Ordnungsversuch nimmt seinen Ausgang nicht in einem aus der Vernunft selbst heraus geborenen Ziel einer utopischen Gesellschaft, sondern fußt auf einer Hinwendung zu anthropologischen Widrigkeiten, historischen Fakten und natürlichen Gegebenheiten – die zu einem vernünftigen Zusammenspiel zu ordnen sind. Die Beispiele führen weg von einer an der Kontemplation orientierten Auffassung des Ordners, hin zu einer, welche die konkrete *Handlung* in den Mittelpunkt stellt.

731 Boccaccio, Dekameron, 208, 209.

732 Ibid., 209.

733 Ibid., 209.

734 Vgl. ibid., 845.

735 Ibid., 14.

Dies ist keine Abwendung von der Vernunft, welche hier ebenso hoch gehalten wird wie bei Cusanus oder Pico. Bei Boccaccios Zeitgenossen und Freund, Francesco Petrarca, wird jener performative Zugang in einem Dialog mit der ›Freude‹ von der ›Vernunft‹ höchstselbst angeraten. Auf die Auskunft der ›Freude‹ hin, dass sie als Autorin tätig sei, erwidert die ›Vernunft‹ in *De scriptorum fama*: »Besser vielleicht, du würdest welche lesen, am besten aber, du würdest das Gelesene in eine Lebensregel umwandeln.«⁷³⁶ Die Vernunft als *formales Ordnungsprinzip* ist *inhaltlich* nicht durch die Kontemplation Gottes oder ihrer eigenen Grundlagen bestimmt, sondern wirkt an der empirischen Welt und schafft die Wirklichkeit der Ordnung durch das Handeln des Lebewesens, welches zugleich Selbstbestimmung im Ordnungsakt und Bestimmt-Sein durch die Umstände, Antriebe, Gegebenheiten &c. verkörpert.

Die Unterscheidung dieses Ordnungsdenkens liegt also nicht in einer Entscheidung für oder wider die Vernunft begründet. Die Skepsis – verstanden als frühneuzeitlicher Gegenpol zum ›konstruktivistischen Rationalismus‹ im Sinne Hayeks – verfolgt vielmehr das Ziel, die Vernunft auf eine neue Basis zu stellen, um ihre Ordnungsfunktion im Bezug zur empirischen Welt, die nicht weiter als zu Überwindende, sondern als Element des zu Ordnenen aufgefasst ist, neu zu bestimmen. Nichts macht dies deutlicher als die Gegenüberstellung Picos mit einem Skeptiker, welcher wie Boccaccio sein Denken in einem epochalen literarischen Werk zu fassen sucht, Michel de Montaigne. In Picos *Das Seiende und das Eine* findet sich eine weitere Metapher, welche die Verkehrung der Ordnung mit ›titanischer Gewalt‹ veranschaulichen möchte. Das auf die Welt und ihre Gegenstände gerichtete Streben zerstört die Einheit des Menschen qua *imago Dei*, es entreißt dieser Einheit die Seele »und zerreißt und zerstreut sie wie einen Fetzen.«⁷³⁷ Für Pico ist dieser ›Fetzen‹, d.h. die Vielheit, lediglich als Chaos oder Gefährdung von Ordnung zu verstehen. Für Montaigne jedoch wird die besagte, in der selben Metapher verbildlichte Vielheit zur grundlegenden Natur menschlicher Ordnung und bedeutet keineswegs deren Zerrüttung.

»Wir bestehen alle nur aus buntscheckigen Fetzen, die so locker und lose aneinanderhängen, daß jeder von ihnen jeden Augenblick flattert, wie er will; daher gibt es ebenso viele Unterschiede zwischen uns und uns selbst wie zwischen uns und den andern.«⁷³⁸

Die ›Fetzen‹ werden zum Ausgangspunkt eines Ordnungsprozesses, welcher in den *Essais* maßgeblich in der Selbstbetrachtung und -bestimmung veranschaulicht wird. In der Reflexion ›porträtiert‹ sich das Selbst, es erforscht und formt sich zugleich. Denn in jenem Ordnungsakt gewinnt es »erst feste Konturen« und

736 Petrarca, Heilmittel gegen Glück und Unglück, 101 (100).

737 Pico, Über das Seiende und das Eine, 57.

738 Montaigne, Essais, II/18 (357).

– man beachte das Moment der Distinktion – »klarere Farben«. ⁷³⁹ Wie zuvor bei den Ikonen der toskanischen Kulturlandschaft, Petrarca und Boccaccio, ist bei Montaigne der performative, spontane Charakter der Ordnung betont ⁷⁴⁰, der auch in der Metapher des Porträts seinen Ausdruck findet, sofern der Akt der Selbstbestimmung nicht im Widerspruch dazu steht, so Montaigne, dass »die Züge meines Porträts wechseln und sich vielfach wandeln«. ⁷⁴¹

Mit dem 16. Jahrhundert jedoch tritt diese Auffassung von Ordnung in den Hintergrund, wenngleich sie sich bei mehreren Autoren, wie Montaigne oder Fronsperger, ausweisen lassen würde. In weit größerem Umfang wird der Versuch deutlich, die im Zuge des Zusammenbruchs der mittelalterlichen *ordo*-Konzeption verständliche Suche nach gesellschaftspolitischer Stabilität im Rahmen jenes vereinheitlichenden Ordnungsbegriffs wiederaufzunehmen. Dieser bezieht sich etwa auf die Einheit und Stabilität der noch mittelalterlich geprägten Ständegesellschaft, an welcher, trotz aller vorhergehenden Subdifferenzierungen und neuen Formen sozialer Mobilität, »als einer originären gesellschaftlichen Positionszuteilung« ⁷⁴² festgehalten wird. Dies umfasst einen durchaus ambivalenten Sachverhalt, sofern »das 16. Jahrhundert eigentlich das klassische Jahrhundert dieser Ständeideologie [*société tripartite*] ist [...], obwohl die Gesellschaft dieser Zeit sich am weitesten von dem Idealbild ihrer Ordnung entfernt hatte.« ⁷⁴³ Das Element der Distinktion ist in diesem Fall erneut hierarchisch zu verstehen, im Bild einer Pyramide, deren Spitze vom Herrscher »von Gottes Gnade« besetzt wird. Das Ordnungsdenken bleibt auch hinsichtlich sozialer Aspekte inhaltlich wie begrifflich am göttlichen *kosmos* orientiert.

Die für Mandeville zentrale Problematik des Ordnungsdenkens wird durch die dargelegte *begriffliche* Bestimmung, d.h. die beschränkte Ambivalenz von Ordnung als uniformer Gleichheit und Ordnung als Hierarchie und die Dichotomie zwischen jener Ordnungskonzeption und dem Chaos, hervorgebracht. Diese wird durch einen Wandel im Ordnungsdenken, welcher das Verhältnis von »natürlicher« und »künstlicher Ordnung« neu auslotet, nicht überwunden. Es scheint daher nur auf den ersten Blick verwunderlich, wenn es Thomas Hobbes, Symbolfigur eines »künstlichen Ordnungsdenkens«, ist, welcher veranschaulicht, dass die begriffliche Problemstellung, die ihren Ursprung in der Bezogenheit auf den göttlichen *kosmos* hat, nicht dadurch an Bedeutung verliert, dass die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens fortan als menschliches Werk in Planung und Umsetzung, als *taxis*, begriffen wird. Dass für Hobbes eine gewisse Schwierigkeit

739 Montaigne, *Essais*, II/505 (703).

740 »Unter welchem Regiment mein Leben stand, habe ich so erst erfahren, nachdem es ins Werk gesetzt und verwirklicht worden war.« (Montaigne, *Essais*, II/329 (578)) [*Anm.*: Gemeint ist das gelebte und das geschriebene »Werk«.]

741 Montaigne, *Essais*, III/33 (844).

742 Schulze (1986), 622.

743 Schulze (1988), 272.

mit dem Begriff der Ordnung verbunden ist, legt bereits der Umstand nahe, dass der Terminus bei ihm beinahe keine Rolle spielt, obwohl Hobbes als der maßgebliche Kopf der Ordnungstheorie seiner Zeit und sein *Leviathan* als bedeutendes Werk der Ordnungstheorie gelten müssen. Insbesondere in negativer Perspektive wird deutlich, dass er die Überwindung eines Chaos zum Ausgangspunkt seiner politischen Theorie macht.⁷⁴⁴ Der Zerfall der Ordnung im englischen Bürgerkrieg besitzt für Hobbes »paradigmatischen Charakter«.⁷⁴⁵

Der konzeptuell negative Ursprung des politischen Entwurfs bei Hobbes, also die Überwindung und Verhinderung des in Naturzustand und Bürgerkrieg omni-präsenten ›Chaos‹, sollte unmittelbar einsichtig machen, dass ein Ordnungsprinzip, welches mit selbigem assoziiert wurde, nur schwerlich eine ordnungstheoretische Basis für den *Leviathan* schaffen konnte. Dies gilt nicht nur mit Blick auf jene Theorien, welche selbst eine Überwindung des Chaos beabsichtigen. Auch die Traditionen, welche auf ein ›geordnetes‹ Verhältnis von Ordnung und Chaos setzen, sind für Hobbes inakzeptabel. In dieser Linie kann etwa Machiavelli verortet werden, dessen *Discorsi* deutlich machen, dass sich eine politische Ordnung etwa alle zehn Jahre, »denn nach dieser Zeit fangen die Menschen an, ihre Sitten zu ändern und die Gesetze zu übertreten«⁷⁴⁶, zum Chaos verkehrt und folglich eine ›Wiedergeburt der Republik‹ notwendig wird.⁷⁴⁷ Diese aber ist in ihrer eigenen Natur ›chaotisch‹, denn, so Machiavelli, bei der Neueinrichtung eines Staatswesens gilt, dass »ein denkwürdiges Exempel an den Feinden der neuen Ordnung stattfinden muß.«⁷⁴⁸ In der andauernden Wiederholung der Revolution als einer gewaltsamen und von Hinrichtungen begleiteten Reorganisation des politischen Körpers *kann* Hobbes keinerlei Fundament der von ihm beabsichtigten Ordnung erkennen.⁷⁴⁹

In der Abkehr von der Unordnung führt der Weg nun zur Ambivalenz des Ordnungsbegriffs im Sinne eines Prinzips der Uniformierung und Hierarchisierung. Und an dieser Stelle wird ein weiteres Kernproblem für Hobbes deutlich, welches in engem Zusammenhang mit dem konzeptuell positiven Ausgangspunkt der Theorie steht – der *Gleichheit* aller Menschen. Mit Blick auf die Überwindung des Naturzustands wird diese als entscheidender Aspekt offenkundig. Dabei gilt es, die *eine* ›Gleichheit‹ aller Menschen, »a generall inclination of all mankind, a

744 Anter geht in seiner Charakterisierung noch weiter. Ihm gilt der »Hobbes'sche Krieg aller gegen aller [...] als Inbegriff des Chaos«, der *Leviathan* dagegen »als die Metapher der Ordnung schlechthin.« (Anter (2004), 57)

745 Opitz (1968), 49.

746 Machiavelli, *Discorsi*, 293 (418).

747 »Das Mittel zu ihrer Erneuerung ist [...] ihre Zurückführung auf ihren Ursprung;« (Machiavelli, *Discorsi*, 291 (416))

748 Machiavelli, *Discorsi*, 298 (422). Zum Wechselspiel zwischen Ordnung und Chaos bei Machiavelli, vgl. Anter (2004), 50 f.

749 Vgl. Sullivan (2004), 81.

perpetuall and restless desire of Power after power«⁷⁵⁰, in die allgemeine Akzeptanz der ›Gleichheit der Verwundbarkeit‹ zu überführen.⁷⁵¹ Der Akt der vertraglichen Schöpfung des politischen Körpers kann nur durch diese Einsicht und die entsprechende Angst vor Schaden bzw. Hoffnung auf Sicherheit motiviert werden. Auch die zweite Auffassung der Ordnung der Distinktion ist für Hobbes Konzeption unanwendbar. Es steht ganz und gar außer Frage, dass der Unordnung gerade *nicht* mit einer Hierarchie begegnet werden soll. An dieser Stelle lässt sich die begriffsgeschichtliche Verwirrung hinsichtlich ihrer Konsequenzen bei Hobbes aufzeigen. Während die *Dichotomie von Ordnung und Chaos* nahelegt, dass eine *Einheit* von (im Sinne der Teilhabe) gleichen Individuen mit einer ›Ordnung der Distinktion‹ unverträglich ist, bedingt die historisch kontingente Bestimmung der ›Ordnung der Distinktion‹ *als Hierarchie*, dass auf ihrem Wege keine Einheit von (im Sinne von ›Wert‹ oder ›Rang‹) *gleichen* Individuen möglich ist.

Wird die Einengung des ursprünglich vielschichtigen Verhältnisses von Ordnungen des Typus ›Vereinheitlichung‹ und ›Distinktion‹ nicht bewusst hinterfragt und begrifflich nicht aufgeklärt, so steht – nach Streichung von ›Chaos‹ und ›Hierarchie‹ – nur noch *ein* Konzept von Ordnung zur Verfügung, die ›Ordnung der Uniformität‹. In dem zentralen Ordnungsakt bei Hobbes, der Schöpfung des ›sterblichen Gottes‹, treten die Menschen so als Gleiche in einem spezifischen Sinne auf. Ihre Differenz, etwa »their particular judgments, and particular appetites«⁷⁵², wird darin aufgelöst. Innerhalb der Umsetzung gilt es für alle, »to confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will«.⁷⁵³ Nur in dieser Form wird die Einheit, die nicht als bloßes ›Zusammenstimmen‹ oder bloße ›Übereinstimmung‹, sondern »a real unity of them all«⁷⁵⁴ verstanden ist, erreicht. Wie weitreichend die Ansprüche an Uniformität – an den Bürger als ›öffentliche Person‹ – und Konformität – an die Privatperson – sind, wird erst mit der eingehenden Beschreibung des absolutistischen Charakters der politischen Konzeption ersichtlich, doch die Ursache des Letzteren ist bereits mit der ordnungstheoretischen Ausrichtung festgelegt. Zwar kann im Rahmen dieser Arbeit eine exakte Darstellung des *Leviathan* nicht erfolgen – die letzte Konsequenz ist jedoch schon auf der ersten Seite ersichtlich, veranschaulicht im berühmten Titelbild. Die Stabilität der Ordnung in Person des *Leviathan* ist nicht lediglich in der *abstrakten Form* des Dreiecks *symbolisiert*, sondern wird durch die Bürger, in ihrer künstlichen Uniformität und faktischen Konformität, d.h. durch eine Gleichheit auf der

750 Hobbes, *Leviathan*, I/85; vgl. auch *ibid.*, I/110 f.

751 Vgl. Sullivan (2004), 88. Diese ›Gleichheit‹ ist allerdings keine herzustellende, sondern sie gilt zu jeder Zeit, denn »the weakest has strength enough to kill the strongest«. (Hobbes, *Leviathan*, I/110)

752 Hobbes, *Leviathan*, I/155.

753 *Ibid.*, I/157.

754 *Ibid.*, I/158.

Ebene des zu Ordnenden, getragen. Die ›Bildersprache‹, welche im Sinne einer philosophischen Argumentation vorerst problematisch wirkt, führt sogleich auf die Ebene, auf welcher Mandevilles Dissens – ironisch aber explizit – den Leser des *Essay on Charity and Charity-Schools* erreicht.

»[T]here is a natural Beauty in Uniformity which most People delight in. It is diverting to the Eye to see Children well match'd, either Boys or Girls, march two and two in good order; and to have them all whole and tight in the same Clothes and Trimming must add to the comeliness of the sight;«⁷⁵⁵

Erneut ist es die Metapher der Uniform, welche jenen Aspekt des Ordnungsdenkens fasst bzw. konterkariert. Dass Individuen immer sowohl verschieden (im minimalen Sinne entsprechend ihrer Stelle in Raum und Zeit)⁷⁵⁶ als auch gleich (im minimalen Sinne entsprechend dem Begriff, d.h. entsprechend der »*Bedingungen der Konzeptualität*«⁷⁵⁷) sind, soll und kann nicht bestritten werden. Die Assoziationen von ›Uniform‹ und ›Marschordnung‹, welche Mandeville in seinem auf den ersten Blick wenig beängstigenden Bild anklingen lässt, sollten dennoch deutlich machen, dass die ordnungstheoretische Perspektive keineswegs trivial ist.

Die zweite, eingangs behauptete Transformationsleistung Mandevilles im Ordnungsdenken nimmt Bezug auf die Wiedergewinnung des notwendig ursprünglichen Verständnisses, welches am Beispiel des Schöpfungsaktes exemplifiziert wurde. Keine in der Folge analysierte Bestimmung des Begriffs konnte in einer derartigen Radikalität vor Augen führen, dass die Einheit und Stabilität der gestifteten Ordnung eben *nicht* an der Pluralität und Widersprüchlichkeit des zu Ordnenden *scheitert*, sondern mit ihr einhergeht, an ihr wächst und sie sogar verstärkt; letztlich gilt sogar, dass die Ordnung jene Elemente zur Geltung bringen und ihre Individualität ausformen *soll*. Tatsächlich verlangen die Gegenüberstellung mit der ›Ordnung der Uniformität‹ im Bereich menschlicher Organisationsformen und der dabei zum Vorschein kommende Aspekt der ›Normierung‹ danach, dass sich die Arbeit an dieser Stelle der *normativen Dimension* der Ordnungstheorie Mandevilles zuwendet. Zwar könnten an dieser Stelle auch die funktionellen Momente der Ordnung herangezogen werden – etwa die Spezialisierung der Handwerke, die ökonomische Emanzipation eines zunehmend breiten Bürgertums oder die Ausweitung institutioneller Strukturen, in welche politische Positionen eingebettet sind –⁷⁵⁸, um Mandevilles, vom historischen Bal-

755 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 282.

756 Vgl. Gerhardt (2001), 145.

757 Ibid., 146.

758 Eine nachträgliche Begutachtung der Ordnungsmomente in der *Fable of the Bees*, welche in den Hauptpunkten 2 und 3 ohne die nun entwickelten begrifflichen Mittel auskommen musste, wird sich ansatzweise im Fazit der Arbeit ergeben. Allerdings sollte sich die hier abzuschließende begriffliche Auseinandersetzung bereits soweit an den Erfordernissen der Quelle orientiert haben, dass sich die strukturellen Entsprechungen mit den inhaltlichen Ausführungen in den vorangehenden Kapiteln unmittelbar erschließt.

last befreiten Ordnungsbegriff in seiner Anwendung darzulegen. Doch vollumfänglich entfaltet sich die Transformation erst in der Sphäre der moralisch-normativen Elemente und jener ihres Verhältnisses und Zusammenspiels mit den funktionellen Aspekten.

4.2 Der Moralbegriff Mandevilles

Hebt man darauf ab, diese Dimension des Ordnungsdenkens Mandevilles zu erschließen, so bedarf es im Vorhinein einer weiteren, begrifflich orientierten Untersuchung. Wurde zu Beginn der Arbeit darauf verwiesen, dass in den beiden ersten Hauptpunkten aus methodischen Erwägungen keine Berücksichtigung der moralphilosophischen Elemente der *Fable of the Bees* erfolgen soll, so wurde in der Auswertung der primären und sekundären Quellen deutlich, dass eine derartige Aussparung schwerlich durchzuhalten ist. Dass Mandeville in seinen ordnungstheoretischen Beiträgen funktionelle oder deskriptive Beobachtungen anstellt, steht mit Blick auf die erreichten Ergebnisse außer Frage. Dies bedeutete jedoch nicht, dass er darauf verzichtet, sich auch in diesem Kontext eines Vokabulars zu bedienen, welches Implikationen, Assoziationen und Suggestionen moralischer Natur mit sich bringt.

Wie in den methodischen Vorbetrachtungen unter 2.1. deutlich wurde, unternimmt Mandeville kaum einen Versuch, die von ihm benutzte Begrifflichkeit durch Definitionen oder Erläuterungen vom alltäglichen Sprachgebrauch oder der Ambivalenz im akademischen Diskurs zu distanzieren. Sogar wenn er eigene Termini einführt, wie dies bei der – im zweiten Teil der *Fable* nachträglich und nur widerwillig getroffenen – Unterscheidung von *self-love* und *self-liking* der Fall war, unternimmt er keine größeren Anstrengungen, naheliegende, doch bisweilen verfälschende Assoziationen auszuschließen. Die Benennung eines Konzepts des *self-liking*, welches als Ergänzung zur *self-love* zu verstehen ist, erweckt so den Eindruck, als handle es sich um eine englische Nachformung von ›*amour-propre*‹ und ›*amour de soi*‹.⁷⁵⁹ Diese Auffassung ist jedoch ebenso ungenügend wie eine deutsche Übersetzung der Begriffe Mandevilles mithilfe von *Eigenliebe* und *Selbstliebe*. Während das deutsche wie das französische Begriffspaar den Gegenstand der Zuneigung unterscheidet, hebt Mandeville auf die Modalitäten der Zuneigung ab. Dabei spielt es weniger eine Rolle, ob tatsächlich jene spezifische Differenz folgeschwer ist – der bloße Umstand der Verschiedenheit sollte bereits

759 Auch dieser Umstand dürfte die zeitgenössische Interpretation bedingt haben, Mandeville ähnele nicht nur den von ihm erwähnten Autoren, wie Montaigne, sondern darüber hinaus auch La Rochefoucauld oder Jacques Esprit. (Vgl. etwa Bluet, *Enquiry*, 98) Diese geht über die Behauptung einer Verwandtschaft zwischen Mandeville und den ›berühmt-berüchtigten‹ ›niederträchtigen‹ Philosophen, insb. den bspw. von Campbell (1728) bereits im Titel genannten, Machiavelli, Hobbes, Spinoza und Bayle, hinaus. Moderne Autoren halten ebenfalls daran fest, dass ›*self-liking*‹ als ›*amour-propre*‹ zu übersetzen, z.B. Carrive (1980), 44.

Fragen aufwerfen. Beide Konzeptionen ähneln sich zwar, doch sind die feinen Unterschiede deshalb nur umso mehr zu beachten; dies gilt nicht *obwohl*, sondern gerade *weil* Mandeville selbst keineswegs davor zurückschreckt, La Rochefoucaulds Begriff der ›*amour-propre*‹ als ›*self-love*‹ zu übersetzen.⁷⁶⁰

Hierin ist die Ursache zu erblicken, weshalb eine begriffliche Klärung unverzichtbar ist. Denn sofern eine moralisch-normative Dimension im Werk und in der Ordnungstheorie Mandevilles erschlossen und nicht lediglich die Feststellung getroffen werden soll, dass Mandeville faktisch auf eine ›moralisierende‹ Sprache zurückgreift, bedarf es einer konzeptuellen Klärung, welche eine Unterscheidung beider Sphären fundiert. In einem ersten Abschnitt wird die häufig anzutreffende, dichotomische Interpretation der Moralphilosophie Mandevilles exponiert. Eine Analyse der möglichen Oppositionen von ›wahrer‹ und ›falscher Moral‹ wird andeuten, dass die Behauptung einer Zwiespältigkeit bei Mandeville ungenügend ist (4.2.1). Das darauf folgende Kapitel wird dem entgegen vier Konzeptionen vorstellen, welche sich faktisch auf eine moralische Begrifflichkeit stützen. Es wird gezeigt werden, dass Mandeville jene zwar nicht als *gültige* Moraltheorien anerkennt, ihren sprachlichen Ausdruck jedoch übernimmt, da ihm daran gelegen ist, jene als *behauptete* Moraltheorien kenntlich zu machen (4.2.2). Abschließend wird das von Mandeville selbst offerierte begriffliche Gerüst der Moral zur Darstellung kommen. Dieses wird umgehend hinsichtlich seiner Optionen betrachtet werden, auf zuvor explizierte Probleme zu antworten (4.2.3).

4.2.1 Die Probleme der Begriffsbestimmung

Dass es sich bei Mandevilles Werk um ein vornehmlich moralphilosophisches Projekt handle, stand für den zeitgenössischen Rezipienten außer Frage. In einem Artikel des Jahres 1724, d.h. nach der Erweiterung der Bienenfabel, insb. um den *Essay on Charity and Charity Schools*, heißt es, Mandevilles Text beabsichtige »the Propagation of Lewdness« und sei »such a Composition of Dullness and

760 FB I, Remark T, 230; Vgl. die Maxime Nr. 3, La Rochefoucauld, Maximen und Reflexionen, 3; [frz. Orig.] La Rochefoucauld, Réflexions ou sentences et maximes morales, 135. Dass die Übernahme des Begriffs von der 1706 im Anhang zu Jacques Esprits *La fausseté des vertus humaines* erschienen Übersetzung herrührt bzw. »est très proche« (Carrive (1980), 44), scheint m.E. nicht der Fall zu sein. Mandevilles Variante lautet: »That tho' many Discoveries have been made in the World of Self-Love, there is yet abundance of *Terra incognita* left behind.« (s.o.; *Hervorhebung des Originals* invertiert) In der benannten Ausgabe heißt es: »For all the discoveries that have been made into the Land of Self-Love, there still remains a large *Terra Incognita*.« (La Rochefoucauld, Moral Reflections and Maxims, 1)

Wickedness, as even this extraordinary Age has not produced before.«⁷⁶¹ Diese Reaktion bleibt nicht lediglich auf empörte Verteidiger einer traditionellen Moral beschränkt, sondern findet sich auch in der ›besseren Gesellschaft‹, welche die Befürchtung hegte, dass Mandeville »die moralische Korruption der breiten Öffentlichkeit vorantreiben könnte« und die Profiteure der bestehenden sozialen Hierarchie, die »auf Machterhalt bedachten Schichten«, so gefährdet.⁷⁶² Zuletzt rief die *Fable of the Bees* auch in den auf die Theorie bedachten, theologischen und philosophischen Kreisen Unmutsäußerungen hervor, wie dies etwa die Einschätzung William Laws widerspiegelte, Mandeville sei »a missionary from the kingdom of darkness to do us harm.«⁷⁶³ In leicht abgeschwächter Form zeigt sich die Tendenz in Adam Smith' *Theory of Moral Sentiments*, welche Mandevilles Konzept unter dem Titel »Of Licentious Systems« behandelt.⁷⁶⁴ Keineswegs waren es lediglich »begriffsstutzige Leser«⁷⁶⁵, welche dabei von jenem grundlegenden Paradox ausgingen, welches Mandeville seiner Fabel als Untertitel gab, *Private Vices, Publick Benefits*.

»The paradox was carefully worded: it did not state that private vices produced public virtues, but rather that they gave rise to benefits; the two term of the sentence were conspicuously linked by a comma, thus implying neither a necessary nor a logical connection between them.«⁷⁶⁶

Neben den inhaltlichen Schwierigkeiten, welche anhand des Paradoxons zu entwickeln sind, ist es dessen sprachliche Form, welche den Zusammenhang in einer gewissen Unschärfe präsentiert. Die im Untertitel dargelegte Sachlage erscheine paradox, »weil sie elliptisch den *Zusammenhang* beider Positionen verschweigt.«⁷⁶⁷ Betrachtet man die verschiedenen Ansätze der Interpretation der Formel, so wird jene Problematik offenkundig. An dieser Stelle soll jedoch nicht nur das Paradox⁷⁶⁸, sondern eine weitere, in der Rezeptionsgeschichte präsente und eminent wichtige Formulierung Mandevilles aufgegriffen werden. Denn auf diese stützt sich die durch den Herausgeber, F.B. Kaye⁷⁶⁹, populär gewordene Behauptung eines ›Dualismus‹ im moralischen Denken Mandevilles. Dass Kaye in seinem Vorgehen einen in der Folgezeit weitreichenden – jedoch diesbezüglich keineswegs positiven – Einfluss auf die Mandeville-Forschung nehmen würde, kann spätestens seit Malcolm Jacks Explikation des Sachverhalts

761 *The Weekly Journal; or, Saturday's Post*, 8. August 1724. Zitiert nach Stafford (ed. 1997), 223-226.

762 Rommel (2006), 65.

763 Law, Remarks upon The Fable of the Bees, 71.

764 Vgl. Smith, The Theory of Moral Sentiments, 306-314.

765 Füger (2002), 90.

766 Castiglione (1983), 242.

767 Mohr (1979), 70.

768 Einen eigenständigen Versuch, die diversen Auslegungen des Untertitels zu fassen, unternimmt Monro (1975), 211 ff.

769 Vgl. Kaye (2001), xlvii.

selbst als Untersuchungsgegenstand erachtet werden.⁷⁷⁰ Ungeachtet des Dissens in der Forschung, welche moralphilosophische Position Mandeville zuzuschreiben ist, scheint es vorerst so, als ob Mandeville in seinem *Enquiry into the Origin of Moral Virtue* eine explizite Definition der Tugend vorlegen würde. Die Mitglieder der Gesellschaft kommen im Laufe der Entwicklung derselben darin überein,

»to give the Name of Virtue to every Performance, by which Man, contrary to the impulse of Nature, should endeavour the Benefit of others, *or* the Conquest of his own Passions out of a Rational Ambition of being good.«⁷⁷¹

Bevor noch auf die von Kaye proklamierte Zwiespältigkeit Mandevilles eingegangen wird, soll zumindest darauf verwiesen werden, dass diese Definition nicht im Namen Mandevilles erfolgt. Sie wird im angesprochenen Essay von Egoisten »zum Schein« akzeptiert, da diese in der Praxis feststellen müssen, dass ihnen niemand mehr im Wege steht als andere Egoisten, die ebenfalls bloß ihre eigenen Ziele verfolgen.⁷⁷² Die Satzstruktur ist nicht ohne Weiteres zu entschlüsseln. Einerseits kann es sich um zwei mit »*or*« verbundene Sätze handeln, so dass »Tugend« *entweder* bedeutet, »the Benefit of others« »contrary to the impulse of Nature« anzustreben, *oder* aber, »out of a Rational Ambition of being good«, »his own Passions« zu bezwingen. Andererseits kann der Satz auch so gelesen werden, dass *entweder* das Wohl der Anderen *oder* die Kontrolle der eigenen Leidenschaften anzustreben als tugendhaft gilt, beides aber nur, *wenn* es durch eine rationale Absicht motiviert ist *und* eine Überwindung der eigenen Natur darstellt. Diese Auflösung zeigt, dass für die Definition der Tugend wie für das berühmt-berüchtigte Paradox gilt, dass man sich nicht ohne Weiteres und im Vorhinein auf eine Interpretation festlegen kann. Allerdings muss vermerkt werden (und wird im Verlauf der Arbeit noch eingehender unter die Lupe genommen werden), dass die Definition beide Male zweideutig bleibt.

Der Ursprung der zuvor angesprochenen Auffassung Kayes liegt in der ersten vorgeschlagenen Lesart begründet. Kaye differenziert die Gegenüberstellung im Untertitel, d.h. von »*vices*« als Negation von »*virtues*« mit »*benefits*«, sofern er das rationale Bestreben lediglich einer der beiden Seiten, der Kontrolle der eigenen Leidenschaften, zurechnet.

»Mandeville decided upon the public results of private actions according to *utilitarian* standards. That which is useful, that which is productive of national prosperity and happiness, he called a benefit. But he judged the private actions themselves according to an anti-utilitarian scheme, whereby conduct was evaluated, not by its consequences, but by the motive which gave it rise. In this case, only such deeds were virtuous as sprang from motives which fulfilled the demands of *rigorism*;«⁷⁷³

770 Vgl. Jack (1976), 370 f.

771 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 48 f., eigene Hervorhebung.

772 Vgl. FB I, *Origin of Moral Virtue*, 48.

773 Kaye (2001), xlviii f.

Kaye geht in diesem Zusammenhang davon aus, dass Mandeville die utilitaristische Sichtweise bevorzugt. Da beide Perspektiven jedoch nicht koinzidieren bzw. Mandeville explizit auf den Konflikt abhebt – sonst müsste der Untertitel ›*Private Virtues, Publick Benefits*‹ lauten –, kommt die Aussage, Mandeville befürworte diese Position, jener gleich, er gebe den als ›asketisch‹ und ›rigoros‹ qualifizierten Ansatz letztlich auf. Dies aber, so konstatiert Kaye, ist mitnichten der Fall.

»By juxtaposing together the utilitarian principles by which the world is inevitably controlled and the demands of rigoristic ethics, and showing their irreconcilability, Mandeville achieved a latent *reductio ad absurdum* of the rigoristic point of view. But he never educed this *reductio ad absurdum*. Although he spent most of his book in the demonstration that a life regulated by the principles of rigoristic virtue as expressed in his definition is not only impossible but highly undesirable, whereas the actual immoral world is a pleasant place, he continued to announce the sanctity of the rigoristic creed.«⁷⁷⁴

In einem ähnlichen Dilemma endet die Untersuchung Mandevilles bei Schmitz. Ungeachtet dessen auf Monros Monographie beruhender detaillierterer Betrachtung kommt er, ausgehend von der zuvor benannten ›Definition‹ der Tugend bei Mandeville⁷⁷⁵, zu dem Ergebnis, dass zwei unverträgliche Auffassungen bestehen bleiben, »die eines rigoristischen Asketismus und die eines Utilitarismus.«⁷⁷⁶ Auch dieser Aussage geht die Feststellung voraus, dass eine rigoristische Moral letztlich ausscheiden muss. Die in ihr geforderte Selbstverleugnung sei, angesichts der in der Selbstliebe gründenden Motivation menschlichen Handelns, unmöglich. Es sei lediglich formal sinnvoll, inhaltlich aber irreführend, von Selbstverleugnung zu sprechen, wenn die von Mandeville benannten »imaginary Rewards«⁷⁷⁷ die Anstrengungen ausgleichen, d.h. wenn es dem Einzelnen gelingt, »Profit aus dem zu schlagen, was dem Profiteur gerade das Handwerk legen sollte.«⁷⁷⁸

Die für Kaye wie später für Schmitz vordringliche Unterscheidung beruht, wie Deckelmann in einer älteren Studie erklärt, auf der Differenz einer Gesinnungsethik und eines Konsequentialismus.⁷⁷⁹ Blickt man auf die hier angestellte Analyse der Textstelle im *Enquiry into the Origin of Moral Virtue* zurück, so lässt sich eine weitere Dichotomie eröffnen. Erachtet man die Definition als einheitlich unter dem Anspruch einer ›*rational Ambition*‹ stehend, so kann die Unterschei-

774 Kaye (2001), cxxv. Vgl. hierzu die Bewertung Mandevilles bei Richard Irving Cook: »Although the thrust of Mandeville's social, moral, and political thought nearly always *implies* an unstated utilitarian standard, he typically chooses in the rest of his work to adopt a surface argument wherein morals and religion, rigorously interpreted, are pictured as being inevitably at odds with the demands of worldly society.« (R. Cook (1974), 95)

775 Vgl. Schmitz (1997), 77.

776 Schmitz (1997), 90.

777 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 51.

778 Schmitz (1997), 78.

779 Vgl. Deckelmann (1933), 2.

dung (statt als Bewertung der Handlung bzw. des Handelnden) auf das moralische Gut bezogen gedacht werden. In diesem Fall zeigt sich die Differenz zwischen »the Benefit of others, or the Conquest of his own Passions«.⁷⁸⁰ Während Letzteres einer weiteren (ethischen) Bestimmung offen steht, etwa Werte wie Integrität bzw. Freiheit des Individuum oder »Seelenruhe« fassen könnte, scheint mit der Betonung der *benefits* ein weitgehend materiell bestimmtes oder gar materialistisches Verständnis »werthafter Güter« impliziert zu sein. Diese Interpretation ist m.E. insbesondere in jener Literatur spürbar, welche den Konflikt zwischen einer religiösen, transzendent orientierten und einer ganz und gar weltlichen Moral bei Mandeville in den Vordergrund rückt. Sofern »worldly success« als faktisch berücksichtigtes Gut und »Christian values« als wahre Werte konfliktieren, entsteht die Befürchtung, dass »the distinctions between good and evil begin to blur.«⁷⁸¹ Auch dieser Zugang, hier in seiner Formulierung bei Philip Pinkus, endet unbefriedigend. Konsterniert resümiert der Autor:

»Yet Mandeville does not give us even the satisfaction of condemning this society. The satirist [...] leaves us with his paradox, offering nor resolution, no counsel«.⁷⁸²

Eine ebenfalls auf das moralische Gut und die Rolle der religiösen Überzeugungen bezogene Untersuchung kommt zu einem anderen Ergebnis. Die *Fable of the Bees*, welche ausdrücklich darauf verweist, keine theologischen Inhalte zu diskutieren, kann – sofern das moralische Gut eine religiöse Bestimmung erfährt – »der Frage, wie die Menschen sein sollen«⁷⁸³, nicht nachgehen. Die »religiöse Bestimmung« des moralischen Guts ist für Schrader mit der Forderung nach Selbstverleugnung gegeben, welche er im calvinistischen Sinne interpretiert.⁷⁸⁴ Schraders Position und seine Aussage über »den theologischen Ursprung des Mandevilleschen Tugendbegriffs«⁷⁸⁵ werden im folgenden Kapitel noch einmal eingehender thematisiert.

Zunächst sollte jedoch festgehalten werden, dass eine größere Anzahl weiterer Autoren⁷⁸⁶, ausgehend von der nun mehrfach benannten Stelle⁷⁸⁷ – doch ohne angemessene Berücksichtigung des Kontextes –, eine Dichotomie des morali-

780 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 48 f., eigene Hervorhebung.

781 Pinkus (1975), 193, 210.

782 Pinkus (1975), 211.

783 Schrader (1984), 44.

784 Vgl. *ibid.*, 42 f. Die von Schrader bezeichnete Stelle bei Hutcheson, welcher mutmaßt, Mandeville »was probably been struck with some old *Fanatick* Sermon upon *Self-Denial* in his Youth«, wird gemeinhin als Verweis auf Calvin verstanden, ist in der Sache aber durchaus problematisch. (Hutcheson, *Reflections upon Laughter*, 168) Dass Mandeville keineswegs erzkonservative Überzeugungen in dogmatischer Form predigt, sondern dass mit dem Begriff der Selbstverleugnung ein »weites Feld« christlichen Denkens angesprochen ist, das vielerlei Auslegungen kennt, wurde bereits mit Blick auf Augustinus sowie mit Beispielen der mystischen und humanistischen Tradition angedeutet (4.1.3).

785 Schrader (1984), 43.

786 Es sei lediglich beispielhaft verwiesen auf Skarsten (1954), 566; Chalk (1966), 6; Harth (1969), 326; Stafford (ed. 1997), 437.

787 Vgl. FB I, *Origin of Moral Virtue*, 48 f.

schen Denkens bei Mandeville ausmachen und dabei zu unterschiedlichen Beschreibungen der Gegensatzpaare kommen. In der vorgelegten Darstellung einer Polyphonie der Interpretationen, welche Mandeville eine widersprüchliche oder zumindest inkohärente Moralthorie nachzuweisen suchen, sollte allem voran deutlich geworden sein, dass sich eine Analyse der moralisch-normativen Aspekte in der *Fable of the Bees* nicht an die dichotomischen Argumentationslinien anschließen, sondern in erster Linie bemüht sein sollte, die Ursachen der (bei genauerer Betrachtung weitreichenden) Meinungsverschiedenheiten zu ergründen. Und dies erfordert eine auf die Begrifflichkeit abzielende Untersuchung der ›Moral‹ bei Mandeville. Eingangs des Kapitels wurde auf die sprachlich ungenaue Form des Untertitels verwiesen, dessen eventuell mögliche Entschlüsselung mit Sicherheit »erst bei sorgsamer Lektüre des Textes klar«⁷⁸⁸ werden kann. Es gilt allemal, auf eine vorschnelle Umschreibung der Formel *private vices, public benefits* als »paradoxical mixing of moral criteria«⁷⁸⁹ zu verzichten. Ebenso ist es m.E. notwendig, die bei Mandeville gegebene nicht als *Mandevilles* Definition von Laster und Tugend anzusehen. Dies erschließt sich unmittelbar aus dem Kontext, welcher hier aufgrund seiner vielfachen Aussparung, in voller Länge wiedergegeben sei. Im Rahmen der Entwicklungen, welche in der vorliegenden Arbeit als Entstehung des Anstands bezeichnet wurden (2.2.2), geraten diejenigen Personen, welche in den Worten der ›Politiker‹ als »those despicable Wretches that belong'd to the inferior Class«⁷⁹⁰ gelten, in Zugzwang.

»It being the Interest then of *the very worst of them*, more than any, to preach up Publick-spiritedness, that they might reap the Fruits of the Labour and Self-denial of others, and at the same time indulge their own Appetites with less disturbance, they *agreed* with the rest, to *call* every thing, which, without Regard to the Publick, Man should commit to gratify any of his Appetites, Vice; if in that Action there cou'd be observed the least prospect, that it might either be injurious to any of the Society, or ever render himself less serviceable to others: And to give the Name of Virtue to every Performance, by which Man, contrary to the impulse of Nature, should endeavour the Benefit of others, or the Conquest of his own Passions out of a Rational Ambition of being good.«⁷⁹¹

Die ›Schlechtesten‹, d.h. die bereits vor dem angeblich definitorischen Schöpfungsakt der Moral moralisch negativ Beurteilten, beschließen, eine Gruppe von (in einem ›Übereinkommen‹ festgelegten) Handlungen mittels der Begriffe ›Tugend‹ und ›Laster‹ zu ›benennen‹. Diese ›Rahmenhandlung‹ der Definition regt m.E. durchaus dazu an, die Auffassung, dass Mandeville hier eine Beschreibung der ›wahren Moral‹⁷⁹² vorlegt, zu hinterfragen. Dabei irrt die eigenständige,

788 Fäger (2002), 89.

789 Kaye (2001), xlviii.

790 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 45.

791 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 48 f., eigene Hervorhebungen.

792 Vgl. Mandevilles Unterscheidung »between Real, and Counterfeited Virtue«. (FB I, *Remark T*, 230)

in weiten Teilen interessante und aufschlussreiche Analyse Edwards, welche im Umstand, dass Mandeville durchgängig auf eine moralische Begrifflichkeit zurückgreift, ohne zu Beginn die eigene Position klarzustellen, ein Argument dafür erblickt, dass

»the moral viewpoint expressed in his prose is not beyond all conjecture. It is wise, however, not to insist on too much clarity. Like Swift and Johnson, he threatens to vanish into generality if you try to reduce his ideas to a systematic doctrine.«⁷⁹³

Geht man von der These aus, dass Mandeville keine Versuche unternimmt, sich begrifflich vom moralphilosophischen Diskurs seiner Zeit zu distanzieren, und folglich die im Kern normative Begrifflichkeit lediglich in deskriptiver Form nutzt, so muss sich der Fokus darauf richten, in welcher Art und Weise ein weites, ambivalentes Begriffsfeld der ›Moral‹ sich von *einer* Theorie, d.h. der ›wahren Moral‹, unterscheiden lässt. Dies wird im Folgenden mit Blick auf Mandevilles Werk geschehen, ohne jedoch die Kategorien inhaltlich zu bestimmen. Erst im anschließenden Kapitel wird sich erschließen, inwiefern die bisweilen banal anmutenden Unterscheidungen sowohl im Kontext der Methodik Mandevilles als auch die Interpretationsansätze betreffend durchaus erwähnenswert und sinnvoll sind.

a) *Definitorische Unterscheidung von Moral und Nicht-Moral*: Mögen die Kriterien, nach welchen moralphilosophische Ansätze und Ethiken unterschieden werden, weder bezüglich der Ebenen, der Kriterien, noch der Begrifflichkeit einheitlich sein, so herrscht in weiten Teilen doch Einstimmigkeit hinsichtlich der fachlichen Zugehörigkeit vieler Autoren und Werke. Dass David Hume, Immanuel Kant oder John Stuart Mill bedeutende Autoren der philosophischen Disziplin sind, steht ebenso außer Frage, wie die entsprechende Einordnung der *Nikomachischen Ethik* oder der *Briefe an Lucilius über Ethik*. Ob die Autoren inhaltlich übereinkommen oder die Werke widerspruchsfrei zusammengefügt werden könnten ist dabei nicht die Frage. Das Themengebiet und die fachliche Disziplin sollen in diesem Fall begrifflich definiert und so von anderen Bereichen unterschieden werden. Eine Vielzahl nicht-moralischer Regelwerke, welche mit Imperativen operieren, beispielsweise das Regelwerk einer sportlichen Disziplin oder die Aufbauanleitung eines Möbelstücks, sind ohne Weiteres von moralisch-normativen Texten unterscheidbar. Dennoch besteht die Möglichkeit, dass nicht-moralische Normen oder Normenbündel als moralische Gegenstände *benannt* werden. Dabei gilt, dass nicht-moralische Regeln keineswegs Einfluss auf die ›wahre Moral‹ haben müssen, um als nicht-moralische Gegenstände im definitorischen Sinne ausgewiesen werden zu können. Dieser Punkt scheint insofern relevant, als dass in der *Fabel* oftmals moralische Begriffe angewandt, obwohl vorrangig funktionelle Aspekte betrachtet werden.

793 Edwards (1964), 204.

b) *Deskriptive* Unterscheidung von *Moral* und *Fehlmoral*: Eine nicht-moralische Regel kann durchaus für die *Moral* relevant werden. In diesem Falle eines thematischen Fehlers kann von einer ›Fehlmoral‹ gesprochen werden. Sie liegt etwa vor, wenn ein nicht-moralisches Merkmal als moralischer Wert behandelt wird. Eine Fehlmoral ist dabei zwar von Einfluss auf die *Moral*, ihre Ausweisung jedoch erfolgt deskriptiv, d.h. unabhängig von – im Sinne der ›wahren Moral‹ – moralisch relevanten Effekten. Auch wenn dem Fehler ein definitorisches Missverständnis zugrunde liegt, wird er hier jedoch logisch-argumentativ nachgewiesen. Ein solcher Fall liegt vor, wenn etwa im Sinne der Fehlmoral das Geschlecht als moralisch relevant behandelt wird, weil es für die Unterscheidung zwischen dem 110m-Hürdenlauf (der Männer) und dem 100m-Hürdenlauf (der Frauen) relevant war. Auch offenkundige Fehlschlüsse fallen in diese Kategorie der Unterscheidung, sollte etwa der sozialen Exklusion eines Totengräbers keine bloß intuitive Assoziation zugrunde liegen, sondern der Schluss, dass man niemanden ›zu Grabe *tragen* soll‹, weil man auch niemanden ›ins Grab *bringen* soll‹.

c) *Evaluative* Unterscheidung von *Moral* und *Doppelmoral*: Nachdem hinsichtlich der vorhergehenden Unterscheidung bereits im moralischen Sinne negativ zu bewertende Fälle vorliegen, führt dies unmittelbar zur Ebene der wertenden Unterscheidungen. Diese kann maßgeblich zwei Formen annehmen; sie kann intern auf einen Widerspruch abheben, d.h. zu beweisen suchen, dass eine Person an ihren eigenen moralischen Ansprüchen scheitert, oder sie kann extern eine Unmoral deutlich machen. Die erste Variante, welche auf die benannte Unterscheidung von *Moral* und *Doppelmoral* zielt, nimmt insofern unterschiedliche Formen an, als dass sich die vorgetragenen Moraltheorien unterscheiden. Für eine Gesinnungsethik könnte die Argumentation Erfolg haben, wenn etwa die Behauptung, Frauen zum Wohl der Frauen, d.i. aus moralischer Gesinnung, von gesellschaftlichen Entscheidungen auszuschließen, widerlegt wird, in dem Sinne, dass der Ausschluss motiviert war durch den eigenen Nutzen als Mann *und* dass die Motivation, die Frauen zum Wohl der Männer von gesellschaftlichen Entscheidungen auszuschließen, vom Urheber der Behauptung selbst als moralisch schlecht erachtet wird. Im Falle einer teleologischen Ethik ergäbe sich ein vergleichbares Argument, wenn die Behauptung, Frauen zum Wohl der Frauen, d.i. aus der Erwartung moralisch positiver Konsequenzen, von gesellschaftlichen Entscheidungen auszuschließen, widerlegt wird, in dem Sinne, dass der Ausschluss nicht das Wohl der Frauen (sondern das der Männer) zur Konsequenz hat *und* dass diese Konsequenz als moralisch schlecht bzw. moralisch schlechter als die erwartete erachtet wird.

d) *Normative* Unterscheidung von *Moral* und *Unmoral*: Erst wenn die Person, welche die Unmoral aufdecken möchte, eine unmittelbare, moralisch-normative Verneinung einer Regel hervorbringen möchte – in unserem Beispiel etwa, dass der Ausschluss von gesellschaftspolitischen Entscheidungen auf Grundlage des

Geschlechts moralisch schlecht ist –, muss sie sich der Frage stellen, welche eigene, ›wahre Moral‹ die Gültigkeit des eigenen Urteils stützt. Denn sie muss mit der Aufforderung rechnen, zu zeigen, dass ihre Moral eine andere moralisch-normative Regel, die zugleich unvereinbar mit derjenigen der ›Unmoral‹ ist, vorgibt. Mit Blick auf das zuvor Gesagte sollte deutlich werden, dass Mandeville erst in diesem Fall – dann jedoch notwendig – eine eigenständige Moraltheorie vorlegen bzw. sich zu einer spezifischen Konzeption bekennen muss.

e) *Psychologische Unterscheidung von Moral und Amoral*: Eine letzte Unterscheidung wirkt im Kontext der gegenwärtigen Schematisierung vorerst deplatziert. Dass Moral von Amoral verschieden ist, steht zwar nicht zur Debatte, doch kann von einem Amoralisten kaum erwartet werden, dass er seine Aussagen unter den Titel ›Moral‹ stellt. In diesem Sinne ist nicht zu erwarten, dass es zu einer fälschlichen Verwendung der entsprechenden Terminologie kommt. Der ›Amoralist‹, der den ›Ruf der Pflicht zur Pflicht‹ (Christoph August Tiedge) verneint, kann hinsichtlich der Definition und inneren Logik mit dem ›Moralisten‹ einer Meinung sein, insbesondere hinsichtlich der Formulierung der moralischen Regeln, welche er ja gerade *als moralische* ablehnt. Tatsächlich wird die Unterscheidung aber in einem Extremfall bedeutsam. Die Problematik nimmt ihren Anfang nicht bei der ›Unmoral‹ des ›Amoralisten‹ im Sinne des ›Moralisten‹, sondern in dem Fall, dass seine Handlungen weder hinsichtlich der Regelmäßigkeit noch anhand der Konsequenzen von jenen eines Moralisten zu unterscheiden sind. An dieser Stelle besteht bereits die Möglichkeit, dass der Moralist oder eine dritte Person die Prinzipien des Amoralisten als ›moralisch‹ beschreibt, obwohl es gerade jene sind, die die amoralischen Verhaltensweisen charakterisieren. Mandeville, der, wie mehrfach deutlich wurde, gerade auf die Binnenperspektive des handelnden Subjekts fokussiert ist, interessiert sich jedoch nur für einen Spezialfall jenes Extremfalls. Dieser tritt genau dann ein, wenn sich der Amoralist nach bestem Wissen und Gewissen, d.h. nicht im Sinne einer Doppelmoral, als Moralist beschreibt. Selbstverständlich erfordert diese Sicht der Dinge einige psychologische Erklärungen.

Diese bedürfen eines Verweises auf das von Mandeville ausführlich behandelte Thema der Verstellung. Im *Enquiry into the Origin of Moral Virtue* wurde eine Form der Heuchelei thematisiert, welche bei jenen zum Vorschein trat, die der Definition der Tugend zustimmten, da sie sich so mehr Erfolg von ihrem nichtsdestotrotz lasterhaften Verhalten versprachen. Diese erachten sich selbst keineswegs als tugendhafte Menschen und Mandeville scheint es für möglich zu halten, ihre Handlungen aufgrund empirischer Untersuchungen aufzudecken.

»I am willing to pay Adoration to Virtue wherever I can meet with it, with a Proviso that I shall not be obliged [...] to judge of Mens Sentiments from their Words, where I have their Lives before me.«⁷⁹⁴

794 FB I, Remark O, 152.

Dabei wertet Mandeville die Verstellung als gesellschaftliche ›Maske‹ durchaus positiv. Unabhängig davon, dass mit Blick auf die Motivation der Personen, welche sich nach außen hin verstellen, zwischen böswilligen (›*malicious*‹) und angepassten (›*fashionable*‹) Heuchlern unterschieden werden kann, ist jene Maske aus der Perspektive der Ordnung eine Notwendigkeit. Dies stellt bereits Erasmus fest, welcher seine ›Torheit‹ auch im Gewand der ›Täuschung‹ auftreten ließ, denn »es gibt«, so die ›Torheit‹, »kein Zusammenleben, das ohne mich erfreulich oder dauerhaft wäre«. ⁷⁹⁵ Eine besondere Rolle spielt dabei die ›Schmeichelei‹, welche für Mandeville – als dem *self-liking* zuträgliche, imaginäre Belohnung – von außerordentlicher Bedeutung ist. Der ›Torheit‹ zufolge könne man dies mit Blick auf die Welt der Tiere ohne Weiteres erkennen, denn

»keines schmeichelt so wie der Hund, aber welches ist so treu? Keines karessiert so wie das Eichhörnchen, aber welches ist dem Menschen so zugetan? Oder meint ihr, mit reißenden Löwen, wilden Tigern, fauchenden Panthern wäre ihm besser gedient?« ⁷⁹⁶

Sofern jenes Lob der Torheit zudem im klassischen Bild der ›Weltbühne‹, in der Metaphorik der Rollen und Masken weitergeführt wird, gelangt es zu allgemeiner Bedeutung. »Alles ist Blendwerk, aber anders läßt diese Komödie sich einmal nicht geben.« ⁷⁹⁷ In der bisweilen ebenfalls komödiantisch anmutenden Verteidigung des ›Eigennutz‹ bei Fronsperger, welcher stets bemüht ist, das Lob der ›Torheit‹ seines Helden Erasmus' gebührend zu erwidern, erscheint das Schauspiel selbst als Tragödie, sobald Heuchelei und Schmeichelei daraus verbannt wurden.

»Hilff Gott, was für ein Leben, was todschleg, Verwundung, Neid, Haß, Kriegen, Haider, Auffruhr, Widerwertigkeit, und unentliche ubel darauß erwachsen wirdt, und wie könnt oder möcht man bey einander bleiben oder wohnen.« ⁷⁹⁸

Mit Blick auf jene Unwegbarkeiten urteilt auch Mandeville, dass die Verstellung unter den Konditionen, welche durch die Selbstliebe vorgegeben werden, unverzichtbar ist. »[I]t is impossible we could be sociable Creatures without Hypocrisy.« ⁷⁹⁹ Es ist diese umfassende Anwendung gesellschaftlicher Rollen, auf welche das im Folgenden benannte Gefahrenpotential zurückgeht. Niemand brachte dies in so vielen Wendungen und in so vielen Bereichen zum Ausdruck wie La Rochefoucauld, welcher die Maskerade am Hofe von Versailles ebenso ausgiebig wie schonungslos studierte.

⁷⁹⁵ Erasmus, Lob der Torheit, 47 (46).

⁷⁹⁶ Ibid., 103 (102).

⁷⁹⁷ Ibid., 63 (62).

⁷⁹⁸ Fronsperger, Von dem Lob deß Eigen Nutzen, f. 5^r f.

⁷⁹⁹ FB I, *Nature of Society*, 349.

Die Problematik der Vortäuschung liegt in einer doppelten Entwicklung, welche zum einen die Rückwirkung der Maske auf ihren Träger betrifft. Denn wir sind es »so gewohnt, uns vor den anderen zu verstellen, daß wir uns am Ende vor uns selbst verstellen.«⁸⁰⁰ Der Umfang der Vortäuschung führt schließlich zur Selbsttäuschung, das Ausmaß des Betrugs zum Selbstbetrug. Der Ausgangspunkt ist in beiden Fällen die gesellschaftliche Gewöhnung an die Verstellung, »by the Help of which, we have learned from our Cradle to hide even from our selves the vast Extent of Self-Love«.⁸⁰¹ Sofern die Selbstliebe als grundlegender Antrieb des Menschen charakterisiert wurde, ist jenes überformte Wissen um uns selbst akut gefährdet, bzw. wird es für den Einzelnen immer schwerer, in der Selbstreflexion einen Erkenntnisgewinn zu erzielen. Durch die äußere Verstellung, »which being once made habitual, we must not only deceive others, but likewise become altogether unknown to our selves«.⁸⁰²

In jener fortlaufenden Perfektionierung der Verstellung wird, zum anderen, das anfangs von Mandeville in Aussicht gestellte Verfahren, der Täuschung durch empirische Beobachtung die Larve abzunehmen, zunehmend kompliziert. Letztlich scheint dies nur noch »[t]he curious, that are skill'd in anatomizing the *invisible* Part of Man«⁸⁰³, offen zu stehen. Und sicherlich auch in diesem Fall ohne Gewähr, selbst nicht einer Täuschung zu unterliegen – wie erneut La Rochefoucauld in einer seiner Maximen zu verstehen gibt:

»Es gibt verschleierte Unwahrheiten, die der Wahrheit so ähnlich sehen, daß sich von ihnen nicht täuschen zu lassen, einem Mangel an Urteil gleichkäme.«⁸⁰⁴

Es ist diese ›zweite Ordnung‹ der Verstellung, d.h. die Verstellung gegenüber anderen, welche zugleich zu einer Unkenntnis dieser Verstellung der ›ersten Ordnung‹ beim täuschenden Subjekt selbst führt⁸⁰⁵ und so den Amoralisten ermöglicht. Lediglich in dieser Konstellation wird verständlich, inwieweit Amoralismus fälschlicherweise als eine Form von Moral benannt werden kann. Amoral kann also wie Nicht-Moral, Fehl-moral, Doppelmoral und Unmoral aus der Perspektive des handelnden Subjekts heraus als ›tatsächliche‹ oder ›wahre Moral‹ fehlinterpretiert werden. Die Sprache Mandevilles, stets im faktischen Gebrauch eingebettet, kann und möchte die vielfachen Ambivalenzen nicht durch analytische Reflexionen und eigene Definitionen auflösen. Alle moralphilosophi-

800 Maxime Nr. 119: »Nous sommes si accoutumés à nous déguiser aux autres qu'enfin nous nous déguisons à nous-mêmes.« (La Rochefoucauld, Maximen und Reflexionen, 19 (149))

801 FB I, Remark N, 135.

802 FB I, *Nature of Society*, 331.

803 FB I, Remark N, 145, eigene Hervorhebung.

804 Maxime Nr. 282: »Il y a des faussetés déguisées qui représentent si bien la vérité que ce serait mal juger que de ne s'y pas laisser tromper.« (La Rochefoucauld, Maximen und Reflexionen, 42 (170)) Für einen literarisch und historisch fundierten Einblick in La Rochefoucaulds Methode der Demaskierung sei verwiesen auf M. Schneider (1996).

805 Zu der Unterscheidung von ›first-order‹ und ›second-order hypocrites‹ und deren neuester und zugleich umfassendster Analyse, vgl. Runciman (2008), insb. 51-56.

schen Äußerungen in der *Fable of the Bees* auf eine richtige und eine falsche bzw. eine *Doppelmoral* bei Mandeville zu verteilen, erscheint m.E. angesichts dieser Vielfalt wenig zielführend. Im weiteren Verlauf wird deshalb darauf verzichtet werden, eine auf zwei Kategorien beschränkte Zuordnung ›moralisierender‹ Passagen zu unternehmen.

4.2.2 Die Begriffsvarianten bei Mandeville

Mit dem Versuch, die moralphilosophisch relevanten Elemente der *Bienenfabel* in mehrere Klassen zu unterteilen und dabei auf vorgefertigte Kategorien zu verzichten, distanziert sich die Arbeit vorerst von der Frage nach Mandevilles moralischem Denken. Tatsächlich gibt es gute Gründe, eine Satire vorerst nach den offenen Konflikten und Unstimmigkeiten zu durchsuchen, ohne im Vorhinein durch die Wahl des Vorgehens zu suggerieren, dass es dem Autor darum ginge, »to explaining why men behave morally and not to considering one substantive ethic or another.«⁸⁰⁶ Es gilt m.E., dieser Auffassung Jacks mit den Worten Monros zu widersprechen: »Satirists do, and perhaps must, have serious convictions, but their convictions will not always appear on the surface.«⁸⁰⁷

Es ist zumindest offenkundig, dass Monro mithilfe dieser Einsicht die Verwirrungen vorhergehender Ansätze methodisch auflösen möchte. Wenngleich er letztlich zum Ergebnis (und zu seinem Titel) kommen wird, dass Mandeville ein ambivalenter Denker bleibt, eröffnet seine Analyse der Mandeville bis dato zugeschriebenen Moraltheorien vorerst eine Öffnung der mehrfach kritisierten dichotomischen Form. Die Positionen fasst Monro in fünf Kategorien als 1) moralischen Skeptizismus, als 2) Immoralismus, als 3) Rigorismus, als 4) Utilitarismus und als 5) ethischen Egoismus.⁸⁰⁸ Im vorliegenden Kapitel werden die ersten vier von ebenfalls fünf zu unterscheidenden moralischen Konzepten zur Darstellung gebracht. Die im Rahmen dieser Arbeit gewählte Einteilung richtet sich jedoch nicht nach den Mandeville zugeschriebenen eigenen Ansichten, welche in der Literatur ausfindig zu machen sind, sondern nach den Aussagen in dessen eigenem Werk. Dieses Vorhaben kann nur dann erfolgreich sein, wenn die zuvor erklärte Methode Mandevilles Berücksichtigung findet, d.h. wenn unterschieden wird zwischen seiner Darstellung diverser Moraltheorien und seiner eigenen

806 Jack (1976), 374.

807 Monro (1975), 47.

808 Vgl. Monro (1975), 178; s. auch die Übernahme bei Schmitz (1997), 85.

Überzeugung. Die vier Konzepte, welche als Moral ausgegeben werden und damit einen Anwendungsbereich moralischer Begriffe eröffnen, werden im Folgenden unter den Titeln ›religiöse‹, ›kleinbürgerliche‹, ›großbürgerliche‹ und ›politische Moralkonzeption‹ untersucht.

a) *Religiöse Moralkonzeption*: Insbesondere bei jenen Autoren, welche Mandeville eine Ambivalenz zwischen rigoristischer Moral und utilitaristischem Kalkül unterstellen, spielt die Religion, als vorgebliches Fundament der Moral, eine entscheidende Rolle. So fasst F. B. Kaye, ausgehend von seiner Interpretation von *The Grumbling Hive*, all jene Handlungen als tugendhafte auf, welche wahlweise auf den synonym zu gebrauchenden Motivationen »unselfishness, the pure idea of good, or the love of God«⁸⁰⁹ fußen. Andere Forscher erblicken in der christlich-religiös legitimierten Moral den ›Preis‹, welchen die moderne Gesellschaft für ihren (modernen) Wohlstand zu bezahlen hat.⁸¹⁰ Tatsächlich scheint ein erster Blick auf die *Fable of the Bees* zu bestätigen, dass Religiosität als Grundlage der Moral dient, denn, so bekundet Mandeville in glaubwürdig ernstem Ton, »Children that are taught the Principles of Religion and can read the Word of God, have a greater Opportunity to improve in Virtue and good Morality«.⁸¹¹

Es ist offenkundig, dass ein christlich geprägter Autor – als welcher sich Mandeville präsentiert und rechtfertigt⁸¹² – kaum widersprechen kann, dass eine *wahrhaft christliche* Lebensweise als moralisch gut zu bewerten und mit der *Erkenntnis* Gottes zugleich die Unterscheidung von ›Gut und Böse‹ gesichert ist. Bei genauerer Betrachtung sind es jedoch genau diese Aspekte, welche die *Fable of the Bees* zu problematisieren sucht. Deren Frage lautet, so Mandeville in der Einleitung des ersten Teils,

»how Man, no better qualify'd, might yet by his own Imperfections be taught to distinguish between Virtue and Vice: And here I must desire the Reader once for all to take notice, that when I say Men, I mean neither *Jews* nor *Christians*; but meer Man, in the State of Nature and Ignorance of the true Deity.«⁸¹³

Sein Vorgehen, den Zugang diesseits religiöser Erwägungen zu suchen, rechtfertigt Mandeville vorerst mit Verweis auf sein historisches Anliegen. Er reflektiert in seiner Argumentation über einen ›Naturzustand‹, in welchem lediglich eine ›Naturreligion‹ zur Verfügung steht. Die in diesem Fall vorzufindenden »Idolatrous Superstitions« und »pitiful Notions [...] of the Supreme Being, were incapable of exciting Man to Virtue«.⁸¹⁴ Da sich Tugend jedoch auch bzw. schon bei den Ägyptern, Griechen oder Römern findet, ist es wenig sinnvoll, ihren Ur-

809 Kaye (2001), xlviii.

810 Vgl. Pinkus (1975), 193.

811 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 268.

812 Vgl. Mandevilles Ausführungen zur Verteidigung der *Bienenfabel* in FB I, *Vindication*, 383-412.

813 FB I, *Introduction*, 40.

814 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 50.

sprung auf Erden in der Religion zu suchen.⁸¹⁵ Mandevilles Skepsis hinsichtlich der diesseitigen Wirkung der Religion bezieht sich allerdings nicht nur auf Formen des Aberglaubens und den Ursprung der Moral. In seiner eigenen christlich geprägten Gesellschaft erkennt Mandeville ebenfalls weder auf der Ebene des Individuums noch auf der der Ordnung eine religiöse Motivation des Handelns.

»When a woman poysons her husband, and at the same time refuses to prostitute her self, it will be difficult perhaps to dive into the principle she is guided by; but it is very certain, that the love of GOD is not the motive of her continence;«⁸¹⁶

»I protest against Popery as much as ever *Luther* and *Calvin* did, or Queen *Elizabeth* herself, but I believe from my Heart, that the Reformation has scarce been more Instrumental in rend'ring the Kingdoms and States that have embraced it, flourishing beyond other Nations, than the silly and capricious Invention of Hoop'd and Quilted Petticoats.«⁸¹⁷

Eine derartige Einschätzung kann mit Blick auf die unter 2.1 untersuchte Anthropologie Mandevilles kaum verwundern. Eine im ersten Zitat angesprochene ›Liebe zu Gott‹ kann dabei ganz im Sinne der *caritas* bei Augustinus, d.h. als Abwendung vom Kreatürlichen, verstanden werden.⁸¹⁸ Dass diese ›Liebe‹ (in ihrer Reinform) keine Motivation für das Individuum darstellt, gilt für Mandeville, insofern es als Lebewesen betrachtet wird, denn in diesem Fall ist es »impossible that [...] *mere fallen Man*, should act with any other View but to please himself while he has the Use of his Organs«.⁸¹⁹

Wurde von Hutcheson noch bemängelt, dass sich Mandeville in seiner rigorosen, moralischen Gesinnung auf die Tradition bei Calvin und »some old *Fanatick* Sermon upon *Self-Denial*«⁸²⁰ beziehe, so wurde dieser Bezugsrahmen in der modernen Literatur gänzlich anders gedeutet. »[T]he type of extreme Calvinism to which Mandeville is in theory committed«, bedingt nach Maxwell die Position, dass »men will sin in any case«.⁸²¹ Die Konsequenz aus dieser Betrachtung der Erbsünde und der Trennung des irdischen Daseins von einer Ordnung der Gnade bestehe folglich in der Einsicht, »that the order of nature is autonomous.«⁸²² Ob

815 Vgl. FB I, *Origin of Moral Virtue*, 50 f.

816 Mandeville, *Free Thoughts* [1729], 11.

817 FB I, *Nature of Society*, 356.

818 Vgl. 3.1.3.

819 FB I, *Nature of Society*, 348, eigene Hervorhebung.

820 Hutcheson, *Reflections upon Laughter*, 168.

821 Maxwell (1951), 249. Es soll angemerkt sein, dass Maxwell selbst den Zustand der Erbsünde im Sinne Mandevilles notwendig als der ›wahren Moral‹ entbehrend begreift, vgl. *ibid.*, 250.

822 Maxwell (1951), 250. Es scheint evident, dass nicht nur der augustinsche und der calvinistische Ausgangspunkt zu Fragen der Erbsünde und der Gnade für Mandevilles Denken Relevanz besitzt, sondern insbesondere auch die jansenistische Tradition in ihren vielfältigen Erscheinungsformen von Molina über Pascal bis zu Nicole (Vgl. 3.2.3). Zum Vergleich der augustinischen, der calvinistischen und der für den Jansenismus entscheidenden molinistischen Gnadenlehre, s. die Gegenüberstellung in Pascals Gnadensschriften (LG VII/XVI, Laf. I): Pascal, *Schriften über die Gnade*; [frz. *Orig.*] Pascal, *Écrits sur la grâce*. Für die drei Traditionen gilt jeweils, dass die ›Ordnung der Gnade‹ für den in der ›natürlichen Ordnung‹, d.h. im Zustand der Erbsünde, befindlichen Menschen weder durch die Sinne

hiermit gezeigt wurde, dass die menschliche, ›spontane Ordnung‹ *faktisch* unabhängig vom göttlichen *kosmos* ist, bleibt zweifelhaft. Zuzustimmen ist Maxwells Fazit, »that the logical structure of Mandeville's system does not depend on whether he still believed in its theological foundation«. ⁸²³ Mandeville versucht, diesen Schritt explizit zu legitimieren. Einerseits möchte er zeigen, dass der Religion keineswegs ihre Funktion als solche, sondern eine öffentliche abzusprechen sei, welche für Mandeville eine Gefahrenquelle des Missbrauch der Religion darstellt (s.u.). Er schließt aus der mangelnden öffentlichen Wirksamkeit und mit Blick auf die Zwecke der Religiosität, dass »true Christianity [...] is a private Concern of every Individual«. ⁸²⁴ Andererseits fokussiert er die angesprochenen Ziele und bemüht sich, das religiöse ›Gut‹, d.h. das Objekt wahrhaft christlicher *caritas*, als transzendentes auszuweisen.

»But this eternal Happiness cannot at the soonest commence till after this Life; and when a Man is dead, he ceases to be a Member of the Society, and he is no longer a Part of the Publick; which latter is a collective Body of living Creatures, living upon this Earth, and consequently, as such, not capable of enjoying eternal Happiness.« ⁸²⁵

Insofern der Mensch in dieser Welt lebt, kann ihm lediglich das Begehren im Sinne der *cupiditas* Motivation sein. Dies ist das Los des ›gefallenen Menschen‹. Aus der Gnadenlehre folgt wiederum, dass ein ›Aufstieg‹ (im Bild Picos) in die ›Ordnung der Gnade‹ eventuell nicht unmöglich ist, doch in jedem Falle nicht in der Macht der Menschen steht. In diesem Sinne mag es ein ›frommer Wunsch‹ sein, in seinem Handeln lediglich durch die Liebe zu Gott bestimmt zu sein, es ist jedoch ein Irrtum. ⁸²⁶ Anhand der Persönlichkeit von Mandevilles Sprecher im zweiten Teil der *Fable of the Bees*, Cleomenes, der solcherlei Täuschung gänzlich zu vermeiden sucht, wird dies deutlich.

noch vermittelt des Verstandes zugänglich ist. »Der Mensch ist lediglich ein Wesen voll natürlichen Irrtums, und dieser ist ohne die Gnade unüberwindlich. [...] Diesen zwei Prinzipien der Wahrheit, der Vernunft und den Sinnen, fehlt es beiden nicht nur an Aufrichtigkeit, sondern sie täuschen einander auch gegenseitig; [...] Sie lügen und betrügen einander um die Wette.« (Pascal, Gedanken, 52 (555), [LG 41, Laf. 45, Br. 83]) In Anbetracht dieser Umstände werden zumindest *konzeptuell* zwei verschiedene ›Ordnungstheorien‹ notwendig. Zum vornehmlich negativen Einflusses der *Sinne* (auf die Vernunft), s. die Einschätzung Nicoles, dass »nous devons même nous défier de notre raison, à cause du commerce et de la liaison qu'elle a avec les passions qui la corrompent d'ordinaire à l'égard de leurs objets.« (Nicole, Essais (fr.), 386 (II/143))

823 Maxwell (1951) 250.

824 Mandeville, Letter to Dion, 40.

825 Ibid., 39. Umgekehrt gilt: »What is a sin therefore is such, not as a mischief upon earth, but an affront to heaven.« (Mandeville, Free Thoughts [1729], 16)

826 Vgl. hierzu die Ausführungen in der »Ersten Klarstellung« in Bayle, Historisches und kritisches Wörterbuch I, 571-581; [frz. Orig.] Bayle, Choix d'articles tires du dictionnaire historique et critique, II/627-629.

»*Cleomenes* [...] was a Man of strict Morals, yet he would often complain that he was not possess'd of one Christian Virtue, [...] because he was conscious, he said, that they were perform'd from a wrong Principle. [...] Whatever Principle was the Cause of this, he was convinced within himself, that the Sacrifice of the Heart, which the Gospel requires, consisted in the utter Extirpation of that Principle;«⁸²⁷

Das an *Cleomenes* beobachtbare Phänomen, in seinem Handeln eine ›strikte Moral‹ an den Tag zu legen, zugleich jedoch nicht durch ›christliche Tugend‹ motiviert zu sein, beschreibt den Ausgangspunkt der in der frühen Neuzeit prominenten ›Atheismus-Debatte‹, welche für die ›Freidenker‹, nicht nur für Mandeville in seinen *Free Thoughts*, sondern auch für seine englischen Zeitgenossen, etwa Anthony Collins, spätestens mit Bacon und dessen Betrachtungen zu Epikur begann.⁸²⁸ Dabei wird insbesondere in Absehung der inneren Beweggründe der ›Vorteil‹ des Atheismus gegenüber dem Aberglauben fokussiert, denn im Gegensatz zum Aberglauben, »[a]theism leaves a man to sense, to philosophy, to natural piety, to laws, to reputation;«⁸²⁹ Doch welche Bedeutung hat die für den Atheisten zu erreichende »outward moral virtue«⁸³⁰ für die Moral? Die Doppeldeutigkeit jener Auffassung wird etwa am Beispiel Bayles sichtbar. Während er in einem frühen Werk der ›äußeren Erscheinung‹ keinerlei moralische Relevanz beimisst, ändert sich dies im *Historischen und Kritischen Wörterbuch*, da auch er die Figur Epikurs untersucht.

»[C]e qui constitue la vertu & le vice consiste dans les actes de la volonté. Car donner l'aumône n'est un acte de charité, qu'entant qu'il procède d'une volonté qui aime son prochain. Autrement, si on ne la fait que par l'amour des louanges, ou par hypocrisie, l'aumône est un crime.«⁸³¹

»Die Billigkeit verlangt, daß man seinen Nächsten nach dessen Taten und Worten beurteilt, nicht nach den verborgenen Absichten, die er mutmaßlich hat. Das Urteil darüber, was in den Abgründen des Herzens vor sich geht, muß Gott überlassen bleiben.«⁸³²

In jenem Gegeneinander zeigt sich die Problematik einer religiös fundierten Moral im Kontext einer ›skeptischen‹ Anthropologie. Entweder ist diese – im Sinne des ersten Zitats – gänzlich unmöglich oder aber der Bewertungsmaßstab muss – im Sinne des zweiten Zitats – unabhängig von ihr angelegt werden. D.h. dass eine menschliche Moral entweder schlichtweg als ›falsch‹ abzulehnen ist⁸³³ oder dass eine ›richtige Bewertung‹ des Menschen von Menschen unmöglich wird. Unter

827 FB II, Preface, 18 f.

828 Vgl. Collins, Discourse of Free-Thinking, 105 ff.; sowie Bacon, Essays, 413 f.

829 Bacon, Essays, 415.

830 Ibid., 416.

831 Bayle, Système abrégé de philosophie, 265. [Anm.: Eine Übersetzung liegt nicht vor.]

832 Bayle, Historisches und kritisches Wörterbuch I, 85 (I/367).

833 Dies ist die Auffassung Jacques Esprits, welcher in Anlehnung an Montaigne die Unzugänglichkeit des ›inneren Maßstabs‹ zum Ausgangspunkt nimmt, vgl. Esprit, La fausseté des vertus humaines, I/Préface [o.S.]; [engl. Übers.] Esprit, Deceitfulness of Humane Virtues, Preface [o.S.].

der Annahme, dass eine religiös motivierte als faktisch existente Moral behauptet und angewendet wird, handelt es sich entweder um die private Religiosität, welche im Sinne Mandevilles als ›Nicht-Moral‹ zu qualifizieren wäre, oder aber die behauptende Person ließ sich von der ›Amoral‹ im Gewand der ›Moral‹ täuschen.⁸³⁴ Eine ›Fehlmoral‹, die Mandeville unmittelbar als ›Unmoral‹ abwertet, ist sie lediglich in dem Fall, dass ›böswillige Heuchler‹ sie zu ihren (bewussten oder unbewussten) Zwecken missbrauchen.

»By malicious Hypocrites, I mean Such as pretend to a great Deal of Religion, when they know their Pretensions to be false; who take Pains to appear Pious and Devout, in order to be Villains, and in Hopes that they shall be trusted to get an Opportunity of deceiving those, who believe them to be sincere.«⁸³⁵

Wenngleich die böswilligen Heuchler offenkundig unmoralisch handeln, so setzen sie dennoch die zuvor beschriebene Form der Amoral voraus, denn sie verstecken sich, wie Runciman richtig bemerkte, nicht lediglich hinter einer ›Maske‹, »but behind the fact that such masks are readily available, and easy to hide behind.«⁸³⁶ Dass diese nach außen gepredigte und innerlich in ihr Gegenteil verwandelte Doppelmoral eine Kritik durch Mandeville erfährt, welche weit über das übliche Maß hinausgeht, wird in der Heftigkeit der Vorwürfe deutlich. Diese steigern sich in dem Maße, in welchem die religiöse Hingabe als das eigene moralische Ideal präsentiert wird. Sind die Bemerkungen zu den Geistlichen in den Gemeinden noch weitgehend satirisch-komischer Natur⁸³⁷, so schärft Mandeville seine Angriffe insbesondere mit Blick auf die Ordensgemeinschaften. Dort findet er

»Gluttony, Drunkenness, and Impurities of a more execrable kind than Adultery it self: And as for the Mendicant Orders [...], who deceive People with a pitiful Tone and an outward Shew of Misery, and as soon as they are out of sight, lay by their Cant, indulge their Appetites, and enjoy one another.«⁸³⁸

Die Behauptung einer religiös bestimmten *menschlichen* Moral scheint Mandeville offenkundig abzulehnen. Nicht nur gehen von ihr weitreichende Gefahren aus, sondern sie ist auch in sich – hinsichtlich ihres außerweltlichen Bezugs und transzendenten Guts, mit Blick auf das Fehlen der Motivation für das Lebewesen und entsprechend der Unmöglichkeit einer öffentlichen Dimension – keine Op-

834 Nicht nur Mandeville beschreibt die Möglichkeit jener ›moralischen Täuschung‹ anhand der christlichen *caritas*, d.h. im *Essay on Charity and Charity-Schools*, sondern auch Nicole erkennt, dass Amoral insbesondere jene Moral äußerlich zu imitieren im Stande ist: »Quoiqu'il n'y ait rien de si opposé à la charité, qui rapporte tout à Dieu, que l'amour-propre, qui rapporte tout à soi, il n'y a rien néanmoins de si semblable aux effets de la charité que ceux de l'amour-propre;« (Nicole, *Essais* (fr.), 179 (III/123))

835 Mandeville, *Origin of Honour*, 201.

836 Runciman (2008), 57.

837 Ein Beispiel sei die Anmerkung, dass, »when they pray for their daily Bread, the Bishop includes several things in that Petition which the Sexton does not think on.« (FB I, *Remark L*, 108)

838 FB I, *Remark O*, 154.

tion, eine im Sinne der *Fable of the Bees* zu verstehende, ›wahre Moral‹ zu fundieren. Dies wird nicht dadurch infrage gestellt, dass etwa eine religiöse Erziehung relevant für die *Funktion* der öffentlichen Ordnung ist.

b) *Kleinbürgerliche* Moralkonzeption: Andere Moralkonzeptionen sind mit weitaus weniger Aufwand zu dekuivrieren, denn sie fußen nicht auf einem so voraussetzungsreichen Verhältnis wie jenem von Moral und Religion und sind daher unmittelbar aus der *Fable* heraus zu umschreiben. Der Fokus richtet sich dabei zuerst auf die utilitaristische Variante einer (klein-)bürgerlichen Moral. Sicherlich kann man den bisherigen Interpreten Mandevilles darin folgen, dass jener in seinem Werk teleologische Bewertungsmaßstäbe offeriert. Sofern Mandeville eine empirisch-deskriptive Bestandsaufnahme der gesellschaftlich relevanten Werturteile anstrebt, muss er jene inkludieren, schließlich stehe fest, »that when we pronounce Actions good or evil, we only regard the Hurt or Benefit the Society receives from them, and not the Persona who commits them.«⁸³⁹ Mandeville zweifelt weder an der konsequentialistischen Fundierung des Werturteils noch an einem weiteren Wesensmerkmal utilitaristischer Moraltheorien, ihrem Wertmonismus. Zwar verzichtet Mandeville ausdrücklich darauf, eine bloß quantitative Unterscheidung innerhalb der Kategorien ›hurt‹ und ›benefit‹ zuzulassen, ist in Form der Satire allerdings bemüht, jene in den Vordergrund zu rücken. Seiner Beobachtung nach, welche nicht den »Lippendiensten eines Advokaten«, sondern »dem Herzensanliegen seiner Mandantin« folgt⁸⁴⁰, liegt den Urteilen eine materialistische Wertauffassung zugrunde – denn

»how can I believe that a Man's chief Delight is in the Embellishments of the Mind, when I see him ever employ'd about and daily pursue the Pleasures that are contrary to them? *John* never cuts any Pudding, but just enough that you can't say he took none; this little Bit, after much chomping and chewing you see goes down with him like chopp'd Hay; after that he falls upon the Beef with a voracious Appetite, and crams himself up to his Throat. Is it not provoking to hear *John* cry every Day that Pudding is all his Delight, and that he don't value the Beef of a Farthing?«⁸⁴¹

Sofern die ›kleinbürgerliche‹ Moral auf »the Publick Welfare and the Conquest of their own Passion«⁸⁴² abzielt und »Self-denial and Publick-spiritedness«⁸⁴³ verlangt, bedarf dies einer Einschränkung. Die geforderte Selbstverleugnung und Überwindung der eigenen Leidenschaftlichkeit eröffnen keine anthropologische oder gar theologische Dimension. Sie zielen lediglich auf die ›Universalisierbarkeit‹ der Handlungsmaximen ab. Zumindest mit Blick auf die letzte Feststellung scheint diese Variante des Utilitarismus ein Kandidat für die ›wahre Moral‹ zu sein. Es finden sich jedoch mehrere Anzeichen, dass man sich hierin täuscht.

839 FB I, Remark V, 244.

840 Montaigne, Essais, II/172 (463).

841 FB I, Remark O, 151.

842 FB I, Origin of Moral Virtue, 44.

843 FB I, Origin of Moral Virtue, 45.

Zum einen zeigt sich hinsichtlich des ›Guts‹ eine Widersprüchlichkeit, sofern es einerseits durch die leidenschaftliche Natur des Menschen bestimmt bzw. vorgegeben ist, andererseits die moralische Forderung auf die Einschränkung und Verneinung jener Leidenschaft zielt. Mandevilles Absicht richtet sich weniger darauf, diesen Konflikt zu analysieren, als anhand desselben auf die Motivation derer aufmerksam zu machen, welche diese Moralkonzeption für ›wahr‹ ausgeben. Denn zum anderen blickt Mandeville auf die gesellschaftliche Position dieser Personen. Regte sich bei der Bestimmung des Guts in der ›kleinbürgerlichen‹ Moralkonzeption bereits der Verdacht, dass es sich um eine ›Fehl-Moral‹ handelt, verdichtet sich dieser nun. Der materialistische Wertmaßstab scheint unmittelbar aus der Ökonomie entlehnt und als ›moralischer‹ ausgegeben zu werden. So wird er etwa in Anschlag gebracht, wenn ein Käufer den – in seinen Augen stets zu hohen – Gewinn eines Verkäufers als Ausdruck eines unmoralischen Egoismus verurteilt. Umgekehrt geht aber keine der Personen davon aus, »that they get too much by those they sell to, how Extraordinary soever their Gains are«. ⁸⁴⁴

Die utilitaristische Moralkonzeption sollte dabei weder voreilig noch vorragig als Doppelmoral erachtet werden. Denn die allgemeine Anerkennung der Regeln scheint für all jene akzeptabel, welche sich als ›Verlierer‹ der durch die Arbeitsteilung ermöglichten Ungleichheit erachten. Ihre Forderung richtet sich bei genauerer Betrachtung auf eine ›Verteilungsgerechtigkeit‹, welche im Sinne der kleinbürgerlichen Moral ihnen *und* der Allgemeinheit nutzen wird, insofern die ›Großbürger‹ dazu angehalten werden, ihre Güter teilweise abzugeben. Dieses Schema kristallisiert sich in der frühen Neuzeit im Begriff des ›gemeinen Nutzens‹. So bemerkt Fronsperger, dass diesen zwar »nie jemand gesehen, gekennt, noch gewißt hat, oder noch weiß, wo er her, oder wie er gestalt sey«, doch seine begriffliche Existenz und normative Forderung sind dennoch verstehbar, verdanken sie sich doch denjenigen, welche »mit Haut uñ Har, mir [dem Eigennutz] ergeben und anhengig sind, uñ zu nichten weniger lust haben, als zu dem genannten gemeinen Nutz«. ⁸⁴⁵ Dies ist möglich, sofern eine Neuverteilung aus der *original position* heraus von denjenigen, welche sich bisher benachteiligt fühlen, akzeptiert werden kann, ohne dass eine moralische Gesinnung und das Verlangen nach Gerechtigkeit nötig wären.

c) *Großbürgerliche* Moralkonzeption: Mit Blick auf die eigennützigen Bestrebungen der ›Kleinbürger‹ darf erwartet werden, dass nicht erst Mandeville einen Nachweis zu führen versuchen muss, sondern dass das ›Großbürgertum‹ eine eigene Motivation besitzt, die ›kleinbürgerliche‹ Moral als Unmoral zu demaskieren. Daher scheint es sinnvoll, nun nach einer ›großbürgerlichen‹ Moralkonzeption zu fragen. Steht eine gut situierte Person den Forderungen einer ›kleinbürgerlichen‹ Moral gegenüber, so wird von ihr einerseits verlangt, dass sie

844 FB I, Remark D, 80.

845 Fronsperger, Von dem Lob deß Eigen Nutzen, f. 2^v.

auf materielle Güter verzichtet, andererseits wird ihr zugleich die Möglichkeit geboten, sich als ›moralische Person‹ auszuzeichnen, d.h. Anerkennung und Ansehen zu gewinnen. Aus der Perspektive des Fordernden gilt: »Die Ehrfurchtsbezeugungen bedeuten: Nehmt Unbequemlichkeiten auf euch.«⁸⁴⁶ In Bezug auf die Fragen der Verteilung findet sich jedoch nicht das für die Arbeitsteilung entscheidende Merkmal des realen Wertzuwachses, welches den ›imaginären Lohn‹ entsprechend dem ›Anstand‹ begleitete.⁸⁴⁷ Für den Geforderten wird die Leere der ›Ehrfurchtsbezeugungen‹ dadurch spürbar, so dass für diesen – in den Worten eines weiteren ›Pessimisten‹ – angenommen werden darf: »Das Lob der großherzigen Menschen ist im Munde aller, aber in niemandes Herzen, keiner fällt in seinem Verhalten auf ähnliche Lobsprüche herein.«⁸⁴⁸

Ungemach droht dem ›Großbürgertum‹ zudem durch einen vornehmlich und vorgeblich religiös motivierten Angriff. Seine Repräsentanten werden als Besitzende von jenen verachtet, welche vortäuschen, ›weltliche‹ Güter zu verachten, und den Grundsatz ins Feld führen, »daß wir Gott, unnd nicht dem Mammon nachfolgen sollen.«⁸⁴⁹ Dem ›Reichen‹ soll hierdurch vermittelt werden, dass er in diesem Sinne nur als ›gut‹ gelten kann, wenn er in der Freigiebigkeit seine Distanzierung von ›Mammon‹ manifestiert. Dass der Ursprung dieser Forderung ebenfalls unmoralische Grundlagen besitzt, wurde, etwa bei La Rochefoucauld⁸⁵⁰, zu zeigen versucht, indem die egoistische Motivation der Besitzlosen als Basis ihrer Verachtung enttarnt werden sollte. Mandeville rekonstruiert in der Philosophiegeschichte jedoch eine gänzlich andere Reaktion als La Rochefoucauld anhand des Hofes. Die wohlhabenden Besitzstände reagierten keineswegs in erster Linie mit einer Verteidigung ihrer Werte, sondern stimmten der Verachtung derselben zu. Der Wertschätzung der Güter innerhalb der ›kleinbürgerlichen‹ Moral musste, zum Zwecke der Verteidigung gegen die Verteilung derselben, eine asketische Moralkonzeption entgegengehalten werden, welche Mandeville als jener der Stoiker verwandt erkennt.⁸⁵¹

»I could swagger about Fortitude and the Contempt of Riches as much as *Seneca* himself, and would undertake to write twice as much in behalf of Poverty as ever he did, for the tenth Part of his Estate:«⁸⁵²

846 Pascal, Gedanken, 44 (549), [LG 30, Laf. 32, Br. 317a].

847 Vgl. 2.2.2.

848 Helvétius, Vom Menschen, 468; [frz. Orig.] Helvétius, De l'homme, II/674.

849 Fronsperger, Von dem Lob deß Eigen Nutzen, f. 46^v.

850 Vgl. etwa die Maxime 54, La Rochefoucauld, Maximen und Reflexionen, 10 (141)

851 Vgl. FB I, Remark O, 150 ff.

852 FB I, Remark O, 152.

»He would have us believe that the Pomp and Luxury he is serv'd with are as many tiresome Plagues to him; and all the Grandeur he appears in is an ungrateful Burden, which, to his Sorrow, is inseparable from the high Sphere he moves in; that his noble Mind, so much exalted above vulgar Capacities, aims at higher ends, and cannot relish such worthless Enjoyments;«⁸⁵³

War Mandeville mit Blick auf die religiöse Un- und Amoral an ernster Kritik gelegen, hielt er sich in Bezug auf die ›kleinbürgerliche‹ Fehl-Moral eher zurück, so bildet das stoisch-asketische Ideal bzw dessen idealtypische Doppelmoral allem voran ein Ziel der Satire. Als Grund hierfür ist anzuführen, dass die Überzeugung, »that there can be no true Felicity in what depends on Things perishable«⁸⁵⁴, kaum Einfluss auf die Wirklichkeit haben wird. Dass sie jene Lüste preist, »which I own the wise Men off all Ages have extoll'd as most valuable«⁸⁵⁵, bedeutet für Mandeville, dass sie keine Motivation für das menschliche Handeln darzustellen vermag. Er erblickt in der ›großbürgerlichen‹ Moralkonzeption vorerst eine äußerliche Form der Verstellung, welche nicht unmittelbar zur Selbsttäuschung führt, da die verborgenen Absichten als bewusster Ausgangspunkt ihrer Formulierung Bestand haben.

»Die Maxime, nach der sie gebildet wird, ist denkbar einfach: Zu offen zur Schau getragene Selbstbezüglichkeit, zu laut gefeierte Triumphe führen dazu, daß die Kooperationsbereitschaft der anderen Menschen, welche ja im gleichen Maße egoistisch sind, so stark abnimmt, daß mit einer profitablen Interaktion nicht mehr gerechnet werden kann.«⁸⁵⁶

Bevor zuletzt auf einen politischen Moralbegriff reflektiert wird, soll zumindest angedeutet werden, dass auch die stoisch-asketische Variante der Moral nach Mandeville gravierende Gefahren birgt. Diese ergeben sich allerdings erst mittelbar durch ihren Einfluss auf den fatalen Wandel des Menschenbilds.⁸⁵⁷

d) *Politische* Moralkonzeption: Der wohl am deutlichsten zu Tage tretende Moralbegriff in der *Fable of the Bees* nimmt Bezug auf eine politische Moralkonzeption. Nicht nur stellte Kant fest, dass die Fundierung der Sittlichkeit in der »bürgerlichen Verfassung«⁸⁵⁸ auf Mandeville zurückgeht, sondern Mandeville selbst legt den politischen Ursprung der moralischen Tugenden in seinem Werk dar. Dass seine Wendung, »that the Moral Virtues are the Political Offspring which Flattery begot upon Pride«⁸⁵⁹, im Kontext der Satire zu lesen ist, ist ebenso

853 FB I, Remark O, 149.

854 FB I, Remark O, 151.

855 FB I, Remark O, 151.

856 Schmitz (1997), 76.

857 Hierin ist der bereits mehrfach zitierte Unmut Mandevilles angesprochen, dass der Mensch *sein* Ideal zu *seinem* Idol erhebt. (Vgl. Mandeville, *Origin of Honour*, 41) Die Auseinandersetzung mit dieser Problematik erfolgt unter 5.2.

858 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 40 (69).

859 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 51

unstrittig, wie die faktische Nutzung der an jenes Konzept anknüpfenden moralischen Begrifflichkeit. Ebenso fraglos ist jedoch auch die Feststellung, dass den ›Erfindern‹ eine Doppelmoral vorzuwerfen ist, denn

»the first Rudiments of Morality, broach'd by skilful Politicians, to render Men useful to each other as well as tractable, were chiefly contrived that the Ambitious might reap the more Benefit from, and govern vast Numbers of them with the greater Ease and Security.«⁸⁶⁰

Die politische Konzeption der Moral führt nun zurück zu jener im vorhergehenden Kapitel ausführlich dargestellten Definition der Tugend, nach welcher

»every Performance, by which Man, contrary to the impulse of Nature, should endeavour the Benefit of others, or the Conquest of his own Passions out of a Rational Ambition of being good.«⁸⁶¹

Dass die vielfach interpretierte Passage in Kontext eines politischen Entwurfs eines Tugendbegriffs steht, wird bereits aus der gesamten Ausrichtung des *Enquiry into the Origin of Moral Virtue* deutlich. Selbstverständlich aber bleiben die ambivalenten Elemente der Definition dadurch unberührt. Sie gewinnen vielmehr noch an Brisanz, da sie keine bloß theoretische Zweideutigkeit mehr bedingen, sondern einen unmittelbaren Einfluss auf das – nicht moralische, sondern – politische Wohlergehen der Gemeinschaft haben. In Anbetracht dieser Problematik fragt Hume:

»Is it not very inconsistent for an author to assert in one page, that moral distinctions are inventions of politicians for public interest; and in the next page maintain, that vice is advantageous to the public?«⁸⁶²

Der erste Versuch einer Auflösung der Paradoxien kann nun unter Einbeziehung der zuvor besprochenen ›klein-‹ und ›großbürgerlichen‹ Moralkonzeptionen erfolgen. Die ›Erfindung‹ des Anstands und die Institutionalisierung einer politischen Konzeption der Moral fußten bekanntlich auf der Absicht der ›Politiker‹, die Bürger ›einander nützlich‹ und in der Folge ›leichter lenkbar‹ zu machen. Die durch die Politik beförderte »Comedy of Manners« beruht auf deren Ansicht, dass »such Behaviour makes us more tolerable to one another than we could be otherwise.«⁸⁶³ Der oder die ›Politiker‹ müssen sich in der Bestimmung der Normen die konfligierenden Ansprüche unterschiedlicher Bevölkerungsteile bewusst machen. Das Verlangen nach Sicherheit von Seiten des ›Großbürgertums‹ äußert sich vorrangig in der Forderung nach dem Schutz des Eigentums und einer moralischen Rechtfertigung seiner Handlungen. Letzteres wird durch

860 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 47.

861 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 48 f., eigene Hervorhebung.

862 Hume, *Essays*, 280.

863 FB I, *Remark C*, 79.

die Wendung ›*a Rational Ambition of being good*‹ erreicht, die die ›stoische‹ Mechanik, d.i. die Einforderung materieller Gerechtigkeit als moralisch irrelevant darzustellen, weiter zulässt.

Mandeville teilt darüber hinaus jedoch nicht die Ansicht Humes, dass sobald die Eigentumsrechte in Kraft und durchgesetzt werden, »there remains little or nothing to be done towards settling a perfect harmony and concord.«⁸⁶⁴ Für das Mindestmaß an sozialem Frieden, auf welches der Politiker zu seinen eigenen Gunsten abzielen muss, ist es notwendig, zudem die ›kleinbürgerlichen‹ Interessen einzubeziehen. Dies erklärt, weshalb die politische Definition der Tugend zugleich den ›kleinbürgerlichen‹ Konsequentialismus, welcher durch Nutzenmaximierung und Verteilungsgerechtigkeit gekennzeichnet ist, inkludiert. Die Institutionalisierung dieser Doppelmoral kann selbstverständlich keine Auflösung der normativen Konflikte bieten. Dennoch ist es dem Politiker möglich, mit der ambivalenten Bestimmung zu operieren. Denn solange die Funktionalität, d.i. die friedliche Koexistenz der Bürger, gewahrt bleibt, gerät die Fiktionalität ihrer Grundlagen nicht in den Fokus. Wie dies möglich ist, ist dem gegenwärtigen Leser Mandevilles – so darf vermutet werden – keineswegs fremd. Es sind die ebenso entscheidenden wie notwendigen Faktoren ›Wachstum‹ und ›Progression‹, die ihren Zweck, so scheint es, zum Teil ohne weitere Bestimmung ihrer Objekte zu erfüllen vermögen. Insofern verlangt es unter Umständen keine inhaltliche Präzisierung, dass nur *wenige* die Frage nach der Proportionalität stellen, sofern in der Evolution der Kooperation *alle* gewinnen. Mandevilles ›Politiker‹, wie vermutlich auch die gegenwärtige Politik, ist sich nur allzu bewusst, welche sozialen Missstände offenkundig werden und welche sozialen Unruhen ausbrechen können, wenn ›Regression‹ und ›Stillstand‹ die Einzelnen dazu bewegen, die allgemeinen Urteile zum Allgemeinwohl zu hinterfragen und erneut eigene moralisch-normative Maßstäbe anzulegen.

4.2.3 Die Konsequenzen der Differenzierungen

Bisweilen ist der Eindruck entstanden, Mandeville verfolge in letzter Instanz keine eigenständigen moralphilosophischen Zwecke. So exponiert E. J. Hundert das Themenfeld in einer kritischen Form. Seines Erachtens muss sowohl die Lesart der *Fable of the Bees*, welche einen »historically implausible moderate

864 Hume, *Human Nature*, 315 f.

Christian moralism« darin erkennt, wie auch jene, welche im Werk einen »ambivalent commentary [...], at once a moralizing and cynical,« erblickt, zurückgewiesen werden.⁸⁶⁵ Hundert vermeint stattdessen, dass Mandeville mit einem »moral skepticism« operiert, um das Selbstverständnis des Individuums und Bürgers der zeitgenössischen, in einem Transformationsprozess begriffenen Gesellschaft zu erschüttern. Der Ansatz bei Hundert ist insofern nachvollziehbar, als dass er sich gegen die auf Kaye zurückgehende Behauptung richtet, Mandevilles »literary influence was slight«⁸⁶⁶, und danach trachtet, die *Bienenfabel* in ihrem Format, d.h. als gesellschaftskritische Satire, zu rehabilitieren. Da die These jedoch, anders als in Hunderts umsichtiger Monographie selbst, eine unzulässige Radikalisierung erfuhr, ist es m.E. trotzdem geboten, nicht nur einen alternativen Ansatz zu präsentieren, sondern die Ursprungsthese zu überprüfen. Die Radikalisierung zeigt sich in den offenen Fragen, mit welchen der Leser eines Aufsatzes von Wilhelm Füger zurückbleibt. Handelt es sich bei Mandevilles Ausführungen zur Moral letztlich nur um »Provokationen«, welche als Teil einer »gezielten Vermarktungsstrategie«⁸⁶⁷ zu interpretieren sind? Lässt sich gar bilanzieren, dass Mandeville »im erbitterten Streit der Moralisten die Rolle des lachenden Dritten«⁸⁶⁸ spielt?

e) *Mandevilles* Moralkonzept: Betrachtet man die *Fable of the Bees* näher, so ist m.E. offenkundig, dass Mandeville Schritt für Schritt einen eigenen Moralbegriff entwirft und dem Leser näher bringen möchte. Will man jenen fixieren und dekuivrieren, muss man sich jedoch einer Reihe von Problemen annehmen. *Ers- tens*, so sei begonnen, scheint Mandeville seine Konzeption nur teilweise mittels der Differenzierung und der Abgrenzung gegenüber den bislang vorgestellten Theorien anzugehen – wenngleich er beispielsweise mit Blick auf die vermeintlich religiös fundierte Amoral auch offenkundig eigene Wertvorstellungen nutzt, diese als unmoralisch zu verwerfen. Allem voran wählt er die in allen Konzepten spürbare Heuchelei, die moralische Maske egoistischer Motive, und die »Ehre« als maßgebliche *negative* Bezugspunkte. *Zweitens*, so wird sich zeigen, erfolgen ernsthafte Bestimmungen verschiedener Aspekte seiner Moralkonzeption kaum in argumentativer Art und Weise, sondern werden oftmals nur als Definitionen gesetzt. *Drittens*, so darf bereits an dieser Stelle vermutet werden, besteht mit Blick auf Mandevilles anthropologische Anschauungen eine gewisse Skepsis, ob einer Moralkonzeption (jenseits eines »ethischen Egoismus«) überhaupt ein faktischer Gegenstands- oder möglicher Anwendungsbereich entsprechen kann.

865 Hundert (1994), 13. Hundert umreißt hierin die Positionen Paulette Carrives und Hector Monros.

866 Kaye (2001), cxviii.

867 Füger (2002), 80.

868 Füger (2002), 90.

ad 1) Eine erste Frage richtet sich neben der Heuchelei auf die ›Ehre‹ – sowohl auf den *Ehrbegriff* als auch auf ihre Bedeutung im Rahmen der moralphilosophischen Untersuchung. Die Wurzeln der Terminologie reichen bis in jene (prä-)politischen Sphären, in welchen das hier neutral als ›Anstand‹ titulierte Phänomen auftritt. In dieser Frühform der Gesellschaft wurde erstmals mit »the Notions of Honour and Shame«⁸⁶⁹ operiert. Mandeville zeigt in seinem *Enquiry*, dass die Begriffe von entscheidender Bedeutung für den politischen Moralbegriff sind⁸⁷⁰ – jedoch von Beginn an hinsichtlich eines Doppelaspekts. Zum einen jenes ›inneren‹ einer Moral, die insofern als ›privat‹ charakterisiert werden könnte, als dass ihre Urteile zwar Allgemeingültigkeit beanspruchen, das betreffende Individuum jedoch selbst (zumindest im Sinne einer Doppelmoral) diese legitimiert und vertritt. Zum anderen weisen Ehre und Scham einen ›äußeren‹ Aspekt auf, welcher entscheidend wird. Der Triumph bzw. die Niederlage der Vernunft gegen die Triebe wird hier nicht als ›gut‹ oder ›schlecht‹ bewertet, sondern als »glorious« bzw. »scandalous« bezeichnet.⁸⁷¹ Einerseits folgte auch aus dem *self-liking*, dass sich der Einzelne überbewertet, d.h. »that the Screech Owl likes her own Note, better than that of the Nightingale«⁸⁷², und in der Folge ein Verlangen nach *Anerkennung* verspürt, um die Zweifel hinsichtlich der eigenen Bewertung auszuräumen.⁸⁷³ Andererseits aber tut die Ehrenbezeugung nicht nur im Falle des Zweifels Not, sondern sie wird zum Teil auch dann eingefordert, wenn der Einzelne sicher weiß, dass sie unverdient und falsch ist. Dies ist möglich im Sinne des Ehrbegriffs, welcher auf dem ›Stolz‹ als *konkretem* Ausdruck des *self-liking* fußt und ohne welchen »he could never be pleas'd with Praises, which he is concious he don't deserve.«⁸⁷⁴ »The Greediness we have after the Esteem of others«⁸⁷⁵ äußert sich lediglich im Verlangen nach *öffentlicher Demonstration* der Anerkennung.⁸⁷⁶ Sind Tugend, die *immer auch eigene*, ›innere‹ Maßstäbe benötigt, und Ehre, die sich ausschließlich nach dem *äußeren* Beifall bemisst, auch schon in der *Fable* zu unterscheiden, so hebt Mandeville doch erst im *Origin of Honour* auf diese Differenzierung ab.

»[Hor.] The Upshot is I find, that Honour is of the same Origin with Virtue. [Cleo.] But the Invention of Honour, as a Principle, is of a much later Date; and I look upon it as the greater Atchievement by far. It was an Improvement in the Art of Flattery«.⁸⁷⁷

869 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 43.

870 Vgl. die Darstellung des Vorgehens anhand des ›Anstands‹ unter 2.2.2.

871 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 43.

872 FB II, *Third Dialogue*, 131.

873 Vgl. 2.2.1; FB I, *Remark C*, 67; FB II, *Third Dialogue*, 130; Schrader (1984), 56.

874 FB I, *Remark C*, 63.

875 FB I, *Remark C*, 68.

876 Vgl. FB I, *Remark C*, 63 f.

877 Mandeville, *Origin of Honour*, 42.

Ehre und Tugend unterscheiden sich nicht nur hinsichtlich der Zuwendungen, sondern auch mit Blick auf die Verhaltensweisen. Läuft der ›Moralist‹ allzeit Gefahr, als affektiv handelnder Vertreter einer Doppel- oder Unmoral enttarnt zu werden, so gilt für den ›Ehrenmann‹, dass er auf die Bewertungen der Äußerlichkeiten bestehen kann. »Virtue bids us subdue, but good Breeding only requires we should hide our Appetites.«⁸⁷⁸ Mit der Behandlung der Ehre verlässt Mandeville den Bereich der *Moralphilosophie* und nimmt auf die ›politischen Erfindungen‹ als *politische* Mechanismen Bezug. Doch dies bedeutet nicht, dass die ›ehrbaren Handlungen‹ kein Gegenstand moralischer Bewertung werden können – insbesondere dann, wenn die Heuchelei zu Selbsttäuschung gesteigert wird, zur Amoral führt, und ehrbare Handlungen als moralische bezeichnet werden.

»Virtue however is a very fashionable Word, and some of the most luxurious are extremely fond of the amiable sound; tho' they mean nothing by it, but a great Veneration for whatever is courtly or sublime [...]. They seem to imagine, that it chiefly consists in a strict Compliance to the Rules of Politeness, and all the Laws of Honour, that have any regard to the Respect that is due to themselves.«⁸⁷⁹

Mandeville richtet sich mit dem Vorwurf der »ingenious Sophistry«⁸⁸⁰ gegen jene Zeitgenossen, welche materiellen Wohlstand und (stoisch-asketische) Tugendhaftigkeit als vereinbar darzustellen suchen und keineswegs zögern, den Rest der Bevölkerung als »vile grov'ling Wretches«⁸⁸¹ abzutun oder gar – *à la Bickerstaff* – für tot zu erklären. Zweifelsohne kann Mandeville als »the most deadly critic of this language of manners and politeness«⁸⁸² in den Werken Addisons, Steels oder Shaftesburys gelten.

ad 2) In Mandevilles Kritik der besagten Autoren kann mehr als eine bloße Satire oder ein persönlicher Angriff vermutet werden. Wie zuvor anhand der Motivation eines asketischen Ideals des Bürgertums erklärt wurde, findet sich die Entwertung der (modernen) Ökonomie durchaus bei jenen, welche bislang als Profiteure derselben angesehen werden können. Versucht etwa Shaftesbury, die Vereinbarkeit von moralischen Ansprüchen und materiellem Wohlstand zu demonstrieren, so untermauert er damit zugleich den doppeldeutigen Führungsanspruch der Eliten.⁸⁸³ In welcher Form aber geht Mandeville über die bisweilen kritische, bisweilen satirische Methode⁸⁸⁴ hinaus?

878 FB I, Remark C, 72; vgl. zudem Mandeville, *Origin of Honour*, 43 ff.

879 FB II, Preface, 12.

880 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 53.

881 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 43.

882 Phillipson (1993), 227.

883 Es wurde von einer »social theory of elite hegemony« gesprochen. (Hundert (1994), 124; vgl. hierzu J. C. D. Clark (2000)) Klarer noch fasst es Phillipson, welcher in jener Sprache »the cultural bridge which links the pre-Revolutionary party culture of an Exclusionist world to the post-Revolutionary world of war, empire and commerce« erkennt. (Phillipson (1993), 244)

884 Festzuhalten ist m.E., dass das Vorgehen, »ein Verfahren psychologischer Decouvrierung« an »die

Über das Werk verstreut lassen sich mehrere Passagen ausfindig machen, welche offenkundig nicht durch diese Absichten motiviert sind. Im Folgenden werden die Elemente moralischen Denkens zusammengefasst werden, welche weder auf die neuralgischen Punkte der Doppelmoral abzielen noch versuchen, die ›*comedy of manners*‹ als Farce zu entlarven, um das begriffliche Gerüst, in welchem Mandevilles eigene Moralkonzeption rekonstruiert werden kann, zu skizzieren. Als erstes ist dabei die Diskussion der Lust erneut zu fokussieren. Die Entschiedenheit, mit welcher Mandeville die Behauptung zurückweist, dass selbige nicht in den vergänglichen, d.h. weltlichen Gütern bestehe⁸⁸⁵, legt nahe, dass er eine sinnliche Lustkonzeption bevorzugt. Diese Auffassung »about the real pleasures and pains of this world« sieht auch Goldsmith bestätigt und schließt aus der *Bienenfabel*, »that good food, adequate drink, warm rooms and clean clothes are pleasant and desirable.«⁸⁸⁶ Sieht man jedoch von der beabsichtigten Opposition ab, welche das stoisch-asketische Ideal als »a ridiculous notion of virtue«⁸⁸⁷ enttarnen soll, so offenbart sich, wie Goldsmith m.E. zurecht festhält, dass Mandevilles Argument auf »a recognition of the *diversity* of human pleasures and desires and a consequent *diversity* of satisfying ways of life«⁸⁸⁸ abzielt. Der Eindruck, Mandeville erkenne ausschließlich sinnliche Lüste an, begründet sich aus seiner *deskriptiver* Darstellung der menschlichen Bestrebungen.

Im Rahmen dieser, so Mandeville, »I don't call things Pleasures which Men say are best, but such as they seem to be most pleased with;«⁸⁸⁹ Hier, wie an weiteren Stellen, macht Mandeville durchaus auf seinen arbiträren Sprachgebrauch aufmerksam. »I hope, I may have the Liberty to make use of Words with the Rest of my Fellow-Subjects.«⁸⁹⁰ In diesem Sinne muss und kann Mandeville sehr wohl anerkennen, dass »an *Englishman* may justly call every Thing a Pleasure that pleases him«.⁸⁹¹ Er kann zwar behaupten, dass die Menschen in der Hauptsache nach sinnlichen Genüssen streben, andere Lüste jedoch keineswegs ausschließen. Mandevilles Aussagen zur Lust verteidigen das *Konzept* der Lust *als solches*; gegen Theorien, welche das Gute in deren Überwindung erblicken.

Bereits zu Beginn der *Anmerkung O* wird das Anliegen deutlich, die Grundannahme Epikurs, dass das höchste Gut in der Lust bestehe⁸⁹², zu rechtfertigen. Mandevilles erste Sorge ist es dabei, einer religiösen⁸⁹³ Verneinung der These

Stelle der argumentativen Auseinandersetzung« zu setzen, angesichts des Wesens der Heuchelei und der Selbsttäuschung selbst argumentativ begründet ist. (Schrader (1984), 45)

885 Vgl. FB I, *Remark O*, 151.

886 Goldsmith (2001), 131.

887 Ibid., 131.

888 Ibid., 131, *eigene Hervorhebungen*.

889 FB I, *Remark O*, 151.

890 Mandeville, Letter to Dion, 38.

891 FB I, *Remark O*, 148.

892 FB I, *Remark O*, 147.

893 Man erinnere die Rolle Epikurs als Sinnbild des Tugendhaften und des Atheisten.

entgegenzuwirken, zu welchem Zweck er sich auf Erasmus stützen kann. Denn nach Erasmus, so Mandeville, »there are no greater *Epicures* than pious Christians.«⁸⁹⁴ Im Folgenden gesteht er des Weiteren ein, dass er sich der stoischen Meinung anschließen kann, »that the Malice can do no more Injury to a Mind thus stript of all Fears, Wishes and Inclinations, than a blind Horse can do in an empty Barn.«⁸⁹⁵ Der bildhafte Vergleich gibt jedoch Anlass zum Zweifel. Mandeville wird in den folgenden Abschnitten zeigen, dass er jene Weltverneinung ebenso wenig aufzuspüren vermochte wie Fronsperger den ›gemeinen Nutz‹.⁸⁹⁶

Doch nicht nur in Bezug auf die Geistlichen und Politiker vermisst Mandeville die Umsetzung des so oft gerühmten asketischen Ideals, sondern er gibt auch ein eigenes Exempel, wie die Praxis seine ›stoische Haltung‹ beeinflusst.

»If you ask me where to look for those beautiful shining Qualities of Prime Ministers, and the great Favourites of Princes that are so finely painted in Dedications, Addresses, Epitaphs, Funeral Sermons and Inscriptions, I answer *There*, and no where else.«⁸⁹⁷

»In the Theory of all this I am very perfect, but the Practice is very difficult; and if you went about picking my Pocket, offer'd to take the Victuals from before me when I am hungry, or made but the least Motion of spitting in my Face, I dare not promise how Philosophically I should behave my self.«⁸⁹⁸

Die individuellen Formen der Lust kann und muss Mandeville nicht im Einzelnen darlegen. Es steht jedoch für das lebendige Individuum fest, dass es die Lust gemäß ihrer Bedeutung im Funktionszusammenhang der *self-love* und des *self-liking* wertschätzt. »There is no difference between Will and Pleasure in one sense, and every Motion made in spite of them must be unnatural and convulsive.«⁸⁹⁹ Mit diesem Hinweis ist zugleich auf ein weiteres Element der Moralkonzeption bei Mandeville verwiesen, welches im Folgenden durchaus zu

894 FB I, *Remark O*, 147. Es sei angemerkt, dass Mandeville darin irrt, dass Erasmus – anders als Bayle – von »the Temperance of the Philosopher« (ibid.) ausgeht. Dies stimmt nur insofern, als dass er auch nicht von dessen Anhängern ausgeht, welche sich, in der Wendung eines großen Vorgängers Mandevilles in Sachen missverstandener Satire, als die berühmt-berüchtigten ›Schweine in Epikurs Herde‹ verstehen. Hedonius, der Verteidiger Epikurs bei Erasmus, fordert: »laßt Epicurum gewesen seyn, was ein jeder will, laßt uns die Sachen an und für sich betrachten.« (Erasmus, *Gemeinsame Gespräche*, II/423; [*lat. Orig.*] Erasmus, *Colloquia familiaria*, 1048) [*Anm.*: Zitiert wird aus der historischen, doch exakten und vollständigen Übersetzung ›zum Nutz der studirenden Jugend‹ von Romberg sowie aus der kurz darauf entstandenen, ausführlich (auch mit Blick auf den deutschen Sprachraum) kommentierten Ausgabe Leipzig 1736. Beide Ausgaben sind im Besitz der Bayerischen Staatsbibliothek und von jener als Digitalisate zugänglich gemacht.]

895 FB I, *Remark O*, 152.

896 Vgl. FB I, *Remark O*, 152-168; Fronsperger, *Von dem Lob deß Eigen Nutzen*, f. 2^v.

897 FB I, *Remark O*, 168.

898 FB I, *Remark O*, 152.

899 FB I, *Nature of Society*, 348 f.

berücksichtigen ist: »Virtue consists in Action«. ⁹⁰⁰ Diese Bemerkung ist insbesondere relevant, insofern Mandeville jene Forderung als mit einem weiteren Kernelement seiner Moralkonzeption vereinbar erachtet.

»Men are not to be judg'd by the Consequences that may succeed their Actions, but the Facts themselves, and the *Motives* which it shall appear they acted from.« ⁹⁰¹ Trotz aller Interpretationen, welche Mandeville einen Konsequentialismus unterstellen, steht der gesinnungsethische Ansatz außer Frage. Zwar betont auch Mandeville, dass die wahren Motive selten und wenn, dann nur schwerlich erkannt werden können, ja, dass dies oftmals der handelnden Person selbst nicht möglich ist, doch folgt für ihn weder, dass man deshalb die Konsequenzen bewerten soll ⁹⁰², noch, dass eine Bewertung zu unterlassen ist ⁹⁰³, noch, dass menschliche Tugend generell verneint werden darf. ⁹⁰⁴

Auf das Engste mit der Forderung nach einer Bewertung der Motivation verknüpft ist das Gebot der Rationalität. Dass es dem Anspruch der Moral nicht genügt, »to abandon the outward Deformity of Vice« ⁹⁰⁵, stellt nicht nur einen weiteren Hinweis auf den gesinnungsethischen Ansatz und einen Angriff auf den ›Ehrbegriff‹ dar. Wenn es Laster waren, welche schlechte ›äußere‹ Folgen nach sich zogen, so darf vermutet werden, dass einer Situation, in welcher veränderte Konsequenzen beobachtet werden, auch eine veränderte Motivationslage zugrunde liegt. Diese Veränderung jedoch, so betont Mandeville, ist moralisch irrelevant, sofern weiterhin eine affektive Ursache auszumachen ist. Ob die eine oder die andere Leidenschaft wirksam ist, macht im Rahmen der moralischen Bewertung keinen Unterschied. So bemerkt Mandeville zur Leidenschaft des Mitleids, dass, »as it is an Impulse of Nature, that consults neither the publick Interest nor our own Reason, it may produce Evil as well as Good.« ⁹⁰⁶ Jeder Impuls, für sich betrachtet, ist – als konkreter Ausdruck der Selbstliebe – auf das Selbst bezogen und in seiner Entstehung nicht auf vernünftige Erwägungen gegründet. Umso mehr gilt, dass das Mitleid, »the most gentle and the least mischievous of all our Passions«, veranschaulicht, weshalb es unmöglich ist, »to judge of a Man's Performance, unless we are thoroughly acquainted with the Principle and Motive from which he acts.« ⁹⁰⁷

900 FB I, *Nature of Society*, 333, eigene Hervorhebung.

901 FB I, *Remark G*, 87, eigene Hervorhebung.

902 Vgl. Bayle, *Historisches und kritisches Wörterbuch* I, 85 (I/367).

903 Montaigne erweckt zumindest den Eindruck dieser Haltung, s. Montaigne, *Essais*, I/354 (235).

904 Vgl. Esprit, *La fausseté des vertus humaines*, *Préface* [o.S.].

905 FB II, *Preface*, 12.

906 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 56.

907 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 56.

Dass auch Mandeville, wie Rousseau bemerkt, nicht umhin kommt, die gemeinhin positiv erachteten menschlichen Regungen, wie das Mitleid⁹⁰⁸, zu berücksichtigen und in der Folge gezwungen ist, »den Menschen als ein mitleidvolles und empfindendes Wesen anzuerkennen«⁹⁰⁹, bedeutet keineswegs eine Nähe zu *moral-sense*-Theorien.

ad 3) Mandevilles scharfe Distanzierung von einer leidenschaftlichen Fundierung der Moral und seine Forderung nach Rationalität führen vielmehr auf eine Problematik hin, welche sich im Spannungsfeld zwischen den anthropologischen Grundlegungen Mandevilles, wie sie unter 2.1 gefasst wurden, und der Ablehnung der Heuchelei, wie sie insbesondere im ›religiösen Moralkonzept‹ und im ›Ehrbegriff‹ sichtbar wurde, entfaltet. Wenn das Handeln des Menschen leidenschaftlich bestimmt ist, die Moralkonzeption jedoch nach der rationalen Bestimmung desselben verlangt, ist dies nicht geradezu eine Aufforderung zur Heuchelei? Tritt Mandeville selbst mit einer Forderung an den Menschen heran, welche unmöglich realisiert werden und somit lediglich den Wunsch wecken kann, ›äußerlich‹ in Übereinstimmung zu handeln und so die Anerkennung der ›Moralisten‹ zu erlangen, welche das *self-liking* erstrebt?

Der pessimistische Horizont dieser Fragen kann sogar noch ausgeweitet werden. Man kann die Befürchtung hegen, dass Mandevilles Konzept nach nicht nur die Verwirklichung der Moral unmöglich sei, sondern fernerhin alle faktisch zu beobachtenden Handlungen als unmoralisch zu erachten sind. In diesem Kontext wurden, insbesondere seit Ende der 1960er Jahre, mehrere Anläufe genommen, die ›düstere‹ Interpretation Mandevilles zu revidieren. »The faulty dilemma that makes everything vice which cannot pass for virtue«, so versuchte etwa Hart zu

908 Mandeville kommt wiederholt auf das Mitleid zurück, vgl. FB I, Remark E, 82; FB I, *Charity and Charity-Schools*, 255 f.

909 Rousseau, Diskurs über die Ungleichheit, 143 (154). In der Bezugnahme auf Mandevilles Beispiel – die Beobachtung eines hilflosen Kinds, das von einem Wildschwein angegriffen wird – wandelt Rousseau dieses in mehrfacher Hinsicht ab. (Vgl. Grundy (1992)) Der von Grundy festgehaltene Umstand, dass neben dem Kind, der Bestie und dem zum Zusehen verdammt Mitleidenden auch eine hilflose Mutter in Rousseaus Version auftaucht, ist – insbesondere da Grundy selbst feststellt, dass Rousseau aus dem Gedächtnis zitierte (Grundy (1992), 482) – durch die Erwähnung einer Mutter im vorausgehenden Bild in der *Anmerkung E* nachvollziehbar. Einen gewissen Verlust stellt jedoch die Wandlung des Schweins in ein ›Tier mit Klauen‹ dar. (Grundy (1992), 482) F. B. Kaye verweist in seiner Anmerkung auf eine Stelle bei Erasmus, welche Mandevilles Bild motiviert habe. (FB I, *Charity and Charity-Schools*, 255, Anm. 1) Ob Mandeville in seiner Anekdote hierauf Bezug nimmt, scheint m.E. fraglich. In einer weiteren Perspektive ist jenes *Vertraute Gespräch* für Mandevilles Werk jedoch keineswegs uninteressant. Es behandelt u.a. die Auseinandersetzung eines Franziskaners und eines Gastwirts hinsichtlich der Bedeutung des äußeren Scheins der Kleidung im Verhältnis zu den eigentlichen Taten. Der Wirt vergleicht dabei die Tracht der Bettelmönche als jener der Hofnarren ähnlich. Der Franziskaner erklärt die Funktion Letzterer als Schutz, welcher die Narren davor bewahren soll, für ihre Taten einstehen zu müssen bzw. bestraft zu werden. Der Laie verwirft dies. Zum einen sporne jene äußere Maske geradezu dazu an, Taten zu begehen, die nicht mehr bloß tönicht sind. Zum anderen erkennt er jenen Äußerlichkeiten nicht die Möglichkeit zu, Einfluss auf die Bewertung der Taten auszuüben. Weshalb solle ein Schwein, welches ein Kind tötet, weitreichendere Konsequenzen zu spüren bekommen als ein ›Narr‹, der Schlimmeres angerichtet hat? (Vgl. Erasmus, *Gemeinsame Gespräche*, 450 ff. (423 ff.))

zeigen »is not Mandeville's, but Kaye's.«⁹¹⁰ Seiner Meinung nach orientiere sich Mandevilles Moralbegriff zwar an der ›Unterwerfung‹ der Leidenschaften, von Tugenden könne jedoch erst gesprochen werden, wenn dies dem ›Nachbarn‹ zum Vorteil gereicht, und von Lastern, wenn den Leidenschaften nicht nur gehorcht wird, sondern dies anderen schadet. Zwischen beiden Polen liege also »a vast range of human actions which are morally indifferent.«⁹¹¹ Sofern gezeigt wurde, dass die positive Bewertung nicht am Nutzen, sondern an der Motivation orientiert ist, scheint es wenig plausibel, dass im Falle der Laster neben der leidenschaftlichen Motivation dennoch *immer auch* der negative Effekt mit einbezogen werden sollte. Die Umdeutung des Pessimismus verlangt offenkundig nach einer weitergehenden und umsichtigen Analyse, welche solche Asymmetrien zu vermeiden erlaubt.

Insbesondere muss sie sich m.E. der Aufgabe stellen, Mandevilles Begriff der Selbstverleugnung zu erhellen, und aus dieser Perspektive heraus untersuchen, was genau unter der geforderten Kontrolle durch die Vernunft zu verstehen ist. Mit Blick auf die zuvor dargelegte Verteidigung des Lustprinzips bei Mandeville darf in Zweifel gezogen werden, dass unter Selbstverleugnung jenes weltverneinende, transzendent orientierte Konzept, welches bei Augustinus angelegt wurde und bei Calvin seine radikalste Form erhielt, zu verstehen ist. Dies stellt den Ausgangspunkt bei Chiasson dar, welcher die entsprechende Einordnung Mandevilles durch Kaye und andere zurückweist und die Position stattdessen in einer Tradition des christlichen Humanismus verortet.⁹¹² Auf der Basis dieses Interpretationsansatzes kommt Chiasson zum Ergebnis, dass das Laster darin bestehe, auf Grundlage jener Affekten zu handeln, welche explizit im Gegensatz zu den Weisungen der Vernunft stehen, »not, it should be emphasized, simply to obeying their call.«⁹¹³ In dieser Form versucht der Interpret, die Stellung der Affekte in Mandevilles Moralkonzeption neu zu bestimmen. »To *conquer* the passions, or to act *contrary* to them, is not quite to *contradict* them.«⁹¹⁴ Zwar steht diese Ansicht im Widerspruch zu den meisten, auch neueren Darlegungen, welche – wie im Falle von Harold J. Cook – in einer allgemeinen Form und umfassenden Bedeutung konstatieren, dass Mandevilles »*Fable* had rejected the view that reason could or should control the passions«⁹¹⁵, doch kann sich Chiassons Bild durchaus auf Passagen aus der *Fable of the Bees* stützen.

910 Harth (1969), 326.

911 Ibid., 326.

912 Vgl. Chiasson (1970), 491.

913 Ibid., 500.

914 Ibid., 500.

915 H. Cook (1999), 119.

»It is not in feeling the Passions, or in being affected with the Frailties of Nature, that Vice consists; but in indulging and obeying the Call of them, contrary to the Dictates of Reason.«⁹¹⁶

Autoren, welche Chiassons Urteil folgen, verstehen den im Werk präsenten Rigorismus, d.h. jene Stellen, welche den Worten nach eine gänzliche Überwindung und umfassende Verneinung der Leidenschaften verlangen, als ein stilistisches, der literarischen Gattung geschuldetes Moment. »On the weight of the evidence, we can safely conclude that the ›Christian morality‹ to be found in Mandeville is no more than a satirical device«.⁹¹⁷ Doch unabhängig davon bleibt die Frage offen, wie man denn – wenn es darauf ankommt – *nicht* den Leidenschaften gehorchen kann, wenn die Vernunft keine eigene Motivation bereithält, welche nicht auf die Selbstliebe referiert?

»It might be taken as an assertion that there is no virtue in any action which includes any element of the self. In this case no action prompted by any of man's passions could be virtuous. Mandeville holds all the passions to be self-regarding. This may be termed the demand for ›total self-denial‹. Or it might be taken as an assertion that there is no virtue in any Action which does not involve the denial of a passion, leaving it open that this denial may be the overriding of one passion by another. This may be termed the demand for ›partial self-denial‹.«⁹¹⁸

Mit der favorisierten, zweiten Deutung des Begriffs der Selbstverleugnung als ›teilweise Selbstverleugnung‹ möchte Coleman erreichen, dass die vernünftige Handlungsentscheidung in ihrer Motivation durchaus auf leidenschaftliche Impulse zurückgreifen kann, ohne ihren Status als ›tugendhaft‹ einzubüßen. Es ist jedoch bezeichnend, dass auch er darauf verfällt, die Definition des Laster als »strictly utilitarian«⁹¹⁹ zu charakterisieren. Im Kampf der Leidenschaften kann die Rolle der Vernunft als Kalkulationsmechanismus einbezogen werden, der die Konsequenzen der bereits für sich wirksamen Affekte analysiert und so ›the overriding of one passion by another‹ steuern kann. Dieses Verfahren jedoch steht im exakten Widerspruch zu Mandevilles Definition der ›wahren Moral‹, denn der Unterschied zwischen

»such Actions as proceed from a Victory over the Passions, and those that are only the result of a Conquest which one Passion obtains over another«, entspricht genau jenem zwischen »Real, and Counterfeited Virtue.«⁹²⁰

916 FB II, *Preface*, 7.

917 So das Resümee von Colman (1972), 128.

918 Colman (1972), 131.

919 Colman (1972), 136. Diese Feststellung verallgemeinert Coleman für die Moral an sich und erachtet Mandeville folglich als Utilitaristen, welcher rigorose Standards nur zum Zwecke der Satire beibehält. (Vgl. *ibid.*, 137)

920 FB I, *Remark T*, 230.

Die Frage nach der Vereinbarkeit affektiver Motivation und vernünftiger Entscheidung bleibt. Dies offenbart insbesondere der Blick auf Mandevilles Kriterium der Handlung. Zwar richtet sich das moralische *Urteil* nach der Gesinnung, der fragliche moralische *Wert* jedoch ist unmittelbar mit der Handlung verknüpft. Dementsprechend sind ›fromme Wünsche‹ – selbst wenn diese keine Produkte der, im Zustand der Selbsttäuschung unerkannten, »secret Stratagem of Self-Love«⁹²¹ sind – moralisch irrelevant. Zwar könne sich jeder wünschen, »what he pleases, but it is not so with his will;«⁹²² Mit einigem Bedauern lässt sich lediglich konstatieren: »was the one as arbitrary as the other, there would be more virtue, and not half the misery«.⁹²³

921 FB I, *Remark T*, 230.

922 Mandeville, *Free Thoughts* [1729], 97.

923 *Ibid.*, 97.

Es kam mir der Gedanke – es ist etliche Jahre her –, ob ich wohl einmal gefragt werden würde, woher jeder Grashalm dem andern so ungleich sei ... Da sprach ich: Woher alle Grashalme einander so gleichen, das ist noch verwunderlicher.

Meister Eckhart
Predigten (Ave, gratia plena [Q 22])

5 NORMATIVE DIMENSION DER ORDNUNGSTHEORIE

Ein erster Versuch, die *Fable of the Bees* als moralphilosophisches Werk zu erfassen, lässt den Leser mit einer Reihe unbeantworteter Fragen und ungelöster Probleme zurück. Die Amoral des religiösen Enthusiasten und die Doppelmoral des satten Bourgeois, die bloß äußere Tugend des anständigen Bürgers und die manierierte Heuchelei des manipulativen Politikers – Mandevilles Angriffe auf die Selbstdarstellung seiner Zeitgenossen und das Selbstverständnis seiner Mitmenschen geben Anlass zu einer ebenso skeptischen wie pessimistischen Einschätzung zum Stand der Dinge. *Dennoch*, achtet man auf das Ornament des Textes, so scheint Mandevilles Linienführung auch das düsterste Bild so zu zeichnen, dass die Konturen, je schärfer er sie ausarbeitet, umso mehr verwischen – »the precise horror [...] does not appear to be so horrible after all.«⁹²⁴

Das Spiel von Licht und Schatten kündigt schließlich bereits der ominöse Untertitel der *Fable of the Bees* an, setzt er doch ›private vices‹ und ›public benefits‹ in ein Verhältnis, welches gleich einem Kippbild zweierlei Perspektive eröffnet – und gleich einem Kippbild all jene zu verwirren vermag, welche sich in eine der beiden Ansichten vertieft haben. Die Schattenseite der Formel gründet in Mandevilles Absicht, die Ursprünge auch des bislang ungetrübten Schimmers »in its darkest Recesses«⁹²⁵ zu zeigen. Doch kündigt sich hierin nicht zugleich die lichte Hoffnung an, dass auch auf ›bösem Grund‹ – vielleicht gerade auf jenem – die ›schönsten Blumen‹ zu gedeihen verstehen?

924 Pinkus (1975), 211.

925 FB I, *Vindication*, 405.

»Denn ich zeigt' jede Sache in ihrer Quintessenz,
Du gabst mir Deinen Schmutz, ich wirkte ihn zu Gold.«⁹²⁶

Baudelaires Beschreibung der *Fleurs du Mal* spiegelt Mandevilles Titel nicht nur in einer seiner vielen Ambivalenzen wieder. Jener, der bislang die Schönheit der Blumen sah oder auf die Tugendhaftigkeit der Menschen vertraute, mag einen Angriff auf seine Überzeugungen wittern und argwöhnen, dass seine Werte in den Schmutz gezogen werden. Doch jener, der zuvor resignierte, da seines Erachtens das ›Böse‹ und das ›Laster‹ hinter jeder menschlichen Regung lauerten, kann in den Wendungen einen Hoffnungsschimmer erkennen. Zugleich scheinen beide Titel nicht nur in einer (vorerst) obskuren Weise einen paradoxen Sachverhalt in Szene zu setzen, sondern vielmehr durch einen Kategorienfehler das (scheinbare) Paradoxon erst zu generieren. Inwieweit bilden die Blumen, welche doch als Allegorie des *Schönen* verstanden werden können, oder die ›benefits‹, welche die als *nützlich* erachteten Resultate menschlichen Verhaltens bezeichnen können, überhaupt einen Widerspruch zum ›Bösen‹ bzw. zu den ›Lastern‹? Das ›schöne Böse‹ und das ›nützliche Laster‹ mögen im Sinne einer spezifischen Theorie problematische Formeln darstellen, es handelt sich jedoch keineswegs um Oxymora im Sinne einer *contradictio in adiecto*.

Der beschließende Hauptpunkt der Arbeit wird beide Kombinationen untersuchen, um das Fundament einer kohärenten Moraltheorie Mandevilles zu ergründen. Unabhängig davon, dass der Zusammenhang zwischen ›private vices‹ und ›public benefits‹ nicht durch den Titel allein zu bestimmen ist und noch nicht abschließend geklärt wurde, lassen sich doch beide Optionen anhand der ungleichen Begriffspaare verdeutlichen. Zum einen kann eine Auflösung versucht werden, indem darauf reflektiert wird, dass ›vices‹ nicht unmittelbar als Antonym zu ›benefits‹, sondern zu ›virtue‹ verstanden werden können. Dieses Vorgehen wird unter normativem Vorzeichen an die Ergebnisse zu den Momenten der *politischen* Ordnung, der funktionellen Notwendigkeiten und der evolutionären Möglichkeiten anschließen. Zum anderen wurde angenommen, dass ›vices‹ und ›benefits‹ bereits im Sinne ihrer Definition konfligieren. Es sind jedoch die Adjektive, so die These des zweiten Punktes, welche den Schlüssel zu Mandevilles *moralischer* Ordnung bieten, sofern ›private‹ und ›public‹ in ihrer elementaren Bedeutung erfasst und nicht lediglich als Indikatoren für die Differenz zwischen ›virtue‹ und ›benefits‹ missverstanden werden.

926 »Car j'ai de chaque chose extrait la quintessence, / Tu m'as donné ta boue et j'en ai fait de l'or.«
(Baudelaire, *Nouvelles Fleurs du Mal*, 112, eigene Übersetzung)

5.1 Utilitaristisches Gebot und moralische Legitimation

Mit der bloßen Behauptung, ›*private vices*‹ und ›*public benefits*‹ beziehen sich auf unterschiedliche Kategorien, des moralisch Guten einerseits und des teleologisch Nützlichen andererseits, sind die Rätsel der Wendung sicherlich nicht vollständig gelöst. Es bleibt das Unbehagen, dass ›schlecht‹ und ›nützlich‹ einander näher zu stehen scheinen als ›gut‹ und ›nützlich‹. Des Weiteren erschließt sich aus dieser Lesart keineswegs, welcher Zusammenhang zwischen den beiden Bereichen besteht bzw. von Mandeville behauptet wird. Betrachtet man das Paradox als unmittelbare Verknüpfung, d.h. sieht man eine logische Verknüpfung zwischen den moralisch bestimmten Handlungen auf der einen und den von ›Egoisten‹ nach einem Nützlichkeitskalkül bewerteten Handlungskonsequenzen auf der anderen Seite der Formel, so bleibt nur eine beschränkte Auswahl an Darstellungen des Sachverhalts. Diese wurden von Schmitz unter der Annahme, dass alle Handlungen entweder ›tugendhaft‹ oder ›lasterhaft‹ sind, die Konsequenzen jedoch sowohl als ›nützlich‹ oder als ›schädlich‹ wie auch als ›neutral‹ bewertet werden können, in vier Thesen anschaulich gemacht.⁹²⁷ Die schwachen Thesen lauten:

»(B₁) Immer dann, wenn die moralische Qualität einer Handlung den Wert ›lasterhaft‹ annimmt, stellt sich als gesellschaftliche Konsequenz der Wert ›nützlich‹ ein. [...] (B₂) Immer dann, wenn die moralische Qualität einer Handlung den Wert ›tugendhaft‹ annimmt, stellt sich als gesellschaftliche Konsequenz der Wert ›schädlich‹ ein.«⁹²⁸

Schmitz zielt darauf ab, dass im Fall von B₁ auch tugendhafte Handlungen nützliche Konsequenzen hervorbringen, im Fall von B₂ auch lasterhafte Taten schädliche Folgen nach sich ziehen können. Ausgehend von dieser Überlegung verwirft Schmitz die These B₁.⁹²⁹ Die Widerlegung folgt m.E. jedoch unmittelbar aus der These selbst, denn für jede leidenschaftliche Regung, welche im Schema von Schmitz als ›lasterhaft‹ zu klassifizieren ist, gilt, dass, »as it [...] consults neither the publick Interest nor our own Reason, it may produce Evil as well as

927 Vgl. Schmitz (1997), 88ff. Zwei jener Thesen, welche annehmen, dass »zwischen der moralischen Qualität einer Handlung und ihrer gesellschaftlichen Konsequenz ein Äquivalenzverhältnis besteht«, schließt Schmitz (offenkundig) zu Recht aus. (Vgl. *ibid.*, 88 f.)

928 Schmitz (1997), 89 f.

929 Vgl. *ibid.*, 89 f.

Good.«⁹³⁰ Umgekehrt schließt Schmitz aus B₂, dass die Möglichkeit ›schädlicher‹ Konsequenzen aus ›lasterhaften‹ Handlungen erkläre, weshalb das politische Eingreifen in menschliche Verhaltensweisen in den Augen Mandevilles legitim ist. Er folgert, dass dies »die von Mandeville vertretene Auffassung«⁹³¹ darstellen müsse. Wer der vorhergehenden Klassifizierung der Moralkonzeptionen folgt, wird freilich auch die These B₂ verwerfen müssen. Dass ›tugendhafte‹ Handlungen des Einzelnen gesellschaftlich ›schädliche‹ Folgen haben, gilt nur für rigorose Moralmodelle, die *genau diese Verknüpfung* im Sinn haben, d.h. für einen fundamental-religiösen Moralbegriff, welcher die am ›Nutzen‹ orientierten Eliten diffamieren soll – d.i. jener, welchen Cicero zu entkräften fordert⁹³² –, und für die ›großbürgerliche‹ Reaktion, welche ihre Güter zu verteidigen sucht, indem sie sie als ethisch wertlos bzw. als Last, die sie den anderen nicht aufbürden will, darstellt.⁹³³ Die These gilt hingegen nicht in Bezug auf den ›kleinbürgerlichen‹ Anspruch, durch moralisch gute Handlungen einen Nutzen (für sich) zu generieren. Auch Mandevilles eigenes Konzept, das das Lustprinzip verteidigt (und ›nützliche‹ Konsequenzen ›guter‹ Handlungen kennt), ist mit Schmitz' These unvereinbar.

In der Tat aber gestaltet sich die Welt in einer Weise, welche nicht sicherstellt, dass der moralisch ›guten‹ Gesinnung ein Ergebnis mit dem Wert ›gut‹ folgt. Dass hierbei gesinnungsethische und utilitaristische Kriterien vermengt werden, ist für Mandeville kein Grund, diese Beobachtung als irrelevant zu verwerfen. Ursache hierfür ist, dass letztere Bestimmung des Guten – unabhängig von der theoretischen Differenz – seinen Ausgangspunkt ebenfalls beim Lustempfinden des Individuums nimmt. Selbst im Falle der schlimmsten bürgerlichen Heuchelei muss Mandeville dabei eine ›Schnittmenge‹ mit seiner Bestimmung einräumen. Schließlich steht jedem Individuum offen, *seine* Lust zu benennen.⁹³⁴ Auch sein Wohl ist im Sinne der ›Allheit‹ ein Element des Allgemeinwohls. Mandeville muss folglich die schlichte These bejahen, dass gutes Handeln zu schlechten Ergebnissen führen *kann*. Diese These – auch unter den Vorzeichen einer Gesinnungsethik – bedeutet für den tugendhaft Handelnden aber nichts anderes, als dass er die empirische Welt inklusive aller materiellen Gegebenheiten, sozialen Bedingungen und historisch kontingenten Umstände fortgesetzt ergründen muss. Zu beachten ist ferner die symmetrische These, dass schlechtes Handeln zu guten Ergebnissen führen *kann*. Dies ist sicher nicht immer der Fall, wie das Beispiel des schädlichen Lasters Geiz beweist.⁹³⁵ Es gilt jedoch ebenso sicher nicht nur für leidenschaftliches Verhalten, welches gemeinhin als positiv

930 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 56.

931 Schmitz (1997), 90.

932 Vgl. 4.1.2; Cicero, *De officiis* II, (3) 9.

933 Vgl. 4.2.2.

934 Vgl. 4.2.3; FB I, *Remark O*, 148.

935 FB I, *Remark I*, 100-102.

bewertet wird oder gar als Basis der Moral dient, wie etwa das Mitleid. Diese zweite These gewinnt an Bedeutung, sofern sie offenkundig häufiger zutrifft als die erste. Mandeville rückt diese Beobachtung schließlich ins Zentrum seiner politischen Philosophie, nachdem sie bereits die Grundlage der Arbeitsteilung darstellt. Im ökonomischen Bereich war es gerade das egoistische Interesse an Gütern und der Neid auf jene, die diese besitzen, welches den Einzelnen etwa in seiner Bestrebung der Spezialisierung bestärkten. Und gerade der Erfolgsfall des unmoralischen Begehrens, d.i. das erzeugte Begehren der Anderen nach seinen Diensten oder Produkten, bedingt die Wertung als ›nützlich‹ für die Allgemeinheit und dem Allgemeinwohl zuträglich.

Im Folgenden schließt die Arbeit an diesen Mechanismus an und fragt nach der Rolle der Politik – nicht nur hinsichtlich ihrer Aufgabe, die Funktion der Wirtschaft zu stärken und zu schützen, sondern mit Blick auf ihr kompliziertes Verhältnis zur Moral, welches sich aus jener Wechselwirkung ergibt (5.1.1). Wie zu zeigen ist, bedarf es dabei einer Auseinandersetzung mit Mandevilles Theorie der Gesetze. Welches sind die Spezifika jener politischen Normen? Wie verhalten sie sich zu Anstand, Ehre und Moral? Von welchen Maßstäben können sie sich befreien und welche neuen Grundsätze und Maximen sind in Anschlag zu bringen? Wird in diesem Kapitel ein erster Versuch unternommen, das Paradox des Untertitels aus politischer Perspektive zu lösen (5.1.2), so befasst sich das daran anschließende, in Form eines Exkurses, mit einem gesamtgesellschaftlichen Thema, anhand dessen die vielfachen Verwandtschaften ebenso wie die charakteristischen Differenzen zu Tage treten. Das Beispiel der *Bildung* zeigt, inwieweit individuelle Ansprüche, politische Erfordernisse und moralische Gebote im Sinne der Ordnungstheorie Mandevilles zu vermitteln sind – und inwiefern sie konfliktieren (5.1.3).

5.1.1 Invisible *und* Dirty Hands

Nach der begrifflichen Auseinandersetzung, die es ermöglicht, die ordnungstheoretischen Momente im Werk Mandevilles zu fixieren und die moralisch-normativen Elemente in ihrem Verhältnis zu Ersteren aufzuspüren, wendet sich die Arbeit wieder explizit dem Thema ›Politik‹ zu. Die Problematisierung der Moralkonzeptionen und das von Schmitz ausgewiesene ›Mandeville-Dilemma‹, welches zumindest historische Berücksichtigung fordert, sofern mit Mandeville

die Frage nach dem Verhältnis von Politik und Moral unter spezifisch ›modernen‹ Voraussetzungen reformuliert und aktualisiert wurde, verweisen auf das Spannungsfeld, in welchem sich die erneute Untersuchung bewegt.

Schmitz folgert aus der in der *Bienenfabel* zur Darstellung kommenden Dichotomie von rigoristischen und utilitaristischen Maßstäben, dass Moral und Politik zu unvereinbaren, sich gegenseitig ausschließenden Modellen menschlichen Zusammenlebens werden. Schlägt man – wie die erstaunten Bienen des *Grumbling Hive* – den Weg des Rigorismus ein, so wird letztlich »alle Politik zugunsten der Moral« aufgehoben, folgt man dem Pfad des ›Utilitarismus‹, welcher »den moralischen Wert einer Handlung mit dem Kollektivnutzen identifizier[t]«, so wird »alle Moral zugunsten der Politik« verabschiedet.⁹³⁶ Der Bienenstock bleibt »full of Vice, / Yet [...] a Paradise«.⁹³⁷ Wenngleich im Rahmen der vorliegenden Arbeit, anders als bei Schmitz, davon ausgegangen wird, dass Mandeville Alternativen jenseits von Sodom und Gomorrha nachspürt, geben die benannten Visionen Anlass, auf die zuvor vorgestellten Thesen zurückzublicken. Die Behauptung, gutes Handeln *könne* zu schlechten Ergebnissen führen, gemahnt zur Frage, wie dies zu verhindern sei, und mündet im moralischen Anspruch des Einzelnen, die empirischen, situativen Zusammenhänge zu erforschen. Dagegen gemahnt jene, schlechtes Handeln *könne* zu guten Ergebnissen führen, zur Frage, wie dies zu gewährleisten sei, und verwies die politisch Aktiven auf die Notwendigkeit, evolutionär hervorgebrachte Ordnungsstrukturen zu schützen und zu unterstützen. Die kategoriale Differenz der jeweils letzten Konsequenzen ergibt sich, da die fragenden Personen verschiedene sind.

Besinnt man sich auf die Alltagssprache, so ist offenkundig, dass die hier angestellte Reformulierung der Thesen Schmitz' mit Hilfe des Wortes ›kann‹ je eine weitere Frage nach sich zieht: *Was, wenn nicht?* Stellt der Handelnde im ersten Fall fest, dass sein gutes Handeln zu guten Ergebnissen führte, so werden sich ihm keine Fragen aufdrängen – er sieht sich aller Voraussicht nach bestätigt. Selbiges lässt sich auch vom Lasterhaften sagen, der von guten Ergebnissen moralischer Handlungen profitiert. Wirklich neue Fragen stellen sich dem Interpreten Mandevilles. Entweder muss man nach der tatsächlichen, nicht widersprüchlichen Theorie der Moral forschen, wie hier geschehen, oder man muss bereits gefundene Thesen, etwa B₂ bei Schmitz, anzweifeln. Ergibt sich hinsichtlich der zweiten These der Sachverhalt, dass das schlechte Handeln zu schlechten Ergebnissen führt, so ist damit zu rechnen, dass dies den Handelnden selbst erneut nicht interessiert. Denn der Moralist sieht die Notwendigkeit der Moral bestärkt und der Lasterhafte wird sein Handeln nicht hinterfragen, so-

936 Schmitz (1997), 91.

937 FB I, *Grumbling Hive*, 24. Vgl. das Fazit bei Scott: »When morality becomes dependent upon politics, morality has lost«. (K. Scott (2009), 372)

lange nur sein *eigenes* Wohl befördert wird. Auch dem Leser und Interpreten Mandevilles würde die Schilderung einer solchen Gegebenheit wenig Fragen aufgeben – sofern er bereits die These B₁ mit Schmitz verworfen hat.

Doch auch in diesem Fall bleibt ein Kreis von Personen zurück, welche sich zum Einschreiten gedrängt sehen – die Wächter des Allgemeinwohls. Da Letzteres durch Formen schlechten Handelns gemindert wird, müssen Wege gefunden werden, dem entgegenzuwirken. Die Politik sieht sich mit einer komplexen Sachlage konfrontiert. Zwar geht Mandeville davon aus, dass die ›ersten‹ Politiker ihr eigenes Wohl im Auge hatten, sofern sie dafür sorgten, dass die Bevölkerung »with the greater Ease and Security«⁹³⁸ kontrolliert werden könne – dennoch gilt ihm:

»Whoever would civilize Men, and establish them into a Body Politick, must be thoroughly acquainted with all the Passions and Appetites, Strength and Weaknesses of their Frame, and understand how to turn their greatest Frailties to the *Advantage* of the *Publick*.«⁹³⁹

Zwar betont Mandeville, dass von gegenwärtigen Politikern kein größeres Vermögen erwartet werden dürfe, »as is required to wind up a Clock«⁹⁴⁰ – dennoch stehe fest:

»To preserve Peace and Tranquility among Multitudes of different Views, and make them all labour for one Interest, is a great Task; and nothing in human Affairs requires greater Knowledge, than the Art of Governing.«⁹⁴¹

Es stellt sich der Politik die zentrale Aufgabe, »to raise a Politician, that can [...] turn *private Vices into publick Benefits*.«⁹⁴² In den vorangehenden Passagen wurde angedeutet, dass das Allgemeinwohl nicht nur in den materiell verstandenen *benefits* besteht, sondern darüber hinaus auch im sozialen Frieden. Selbst wenn die Politik nur Sorge um die Konsequenzen der Handlungen der einzelnen Bürger für das Allgemeinwohl trägt, gerät sie durch dieses doppelte Gebot in Konflikt mit der Moral. Sie muss sich einerseits das im ›kleinbürgerlichen‹ Moralbegriff kristallisierte Streben der Individuen nach Erfolg und Nutzen sichern, indem sie die offenkundige Doppelmoral dadurch gewissermaßen legalisiert, dass diese Moralkonzeption in Form der politischen Norm des Anstands bestätigt wird. Da die Motivation der ›kleinbürgerlichen‹ Moral jedoch im Begehren der *einzelnen* Unterprivilegierten gründet, genügt dies der Politik nicht. Stellt die bloße Verteilung für *ein* Individuum eventuell einen Gewinn dar, erscheint sie aus der auf das Ganze gehenden, utilitaristischen Perspektive lediglich als ein Null-Summen-Spiel. Um die bloße Verschiebung von Werten zu unterbinden und so

938 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 47.

939 FB I, *Remark R*, 208, *eigene Hervorhebungen*.

940 FB II, *Sixth Dialogue*, 323.

941 FB II, *Sixth Dialogue*, 323.

942 FB II, *Sixth Dialogue*, 319.

die Generierung neuer Werte zu forcieren, aber auch, um ein Mindestmaß an sozialem Frieden sicherzustellen, bedient sich die Politik zudem der ›großbürgerlichen‹ Moral. Die bloße Kombination beider Konzepte, wie unter 4.2.2 erläutert, setzt notwendig die Akzeptanz der doppelten Heuchelei voraus. Sofern diese politischen Regeln des Zusammenlebens als *moralische* ausgegeben und belohnt oder bestraft werden, gilt unabhängig davon, dass der ›Politiker‹ lediglich einen *politischen* Nutzen bezweckte, dass einer neuen Doppelmoral und mit ihr einer neuen Heuchelei der Weg geebnet wird.

Das schwierige Verhältnis der Politik zu falschen Moralkonzepten scheint historisch und pragmatisch insofern wenig Konfliktpotential zu bieten, als dass die Politik in den gewachsenen und nur partiell zu verändernden Ordnungsstrukturen zu Kompromissen gezwungen ist. Mandeville kritisiert in *The Grumbling Hive* nicht nur die Doppelmoral der Bürger, welche ihren Lastern frönen und die der anderen anprangern⁹⁴³, oder das moralische Ideal derselben, welches als »a vain / Eutopia seated in the Brain«⁹⁴⁴ enttarnt wird. Er verweist zudem ausdrücklich auf die Unmöglichkeit der Umsetzung der Utopie, welche in der Fabel durch Gott gewährleistet und mit zwei Worten bedacht wird.

»But *Jove* with Indignation mov'd,
At last in Anger swore, *He'd rid*
The bawling Hive of Fraud; and did.«⁹⁴⁵

Mandevilles Augenmerk richtet sich kaum auf den Umgang der Politik mit vorgeblichen Formen der Moral, auf welche sie trifft. Die Problematik nimmt ihren Ausgang, ausweislich des Untertitels, nicht bei den fiktiven Tugenden, sondern bei den tatsächlichen Lastern. Dabei sind drei Modi vorstellbar, in welchen der Konflikt zwischen moralischen Ansprüchen und politischen Zwecken zum Vorschein kommen kann. Die Politik kann, *erstens*, lasterhafte Handlungen tolerierten, *zweitens*, diese Verhaltensformen aktiv unterstützen und, *drittens*, selbst in lasterhafter Weise agieren.

Die Politik begegnet dem ›Laster‹ in zweierlei Hinsichten, wie dies insbesondere anschaulich wird, wenn sie als durch die Emanzipation der Koordination von der Kooperation hervorgegangen vorgestellt wird. Sie trifft nicht nur auf ›lasterhafte‹ Individuen, welche ihren *eigenen*, nicht durch die Vernunft gezügelten Impulsen folgen, sondern sie steht zugleich den arbeitsteiligen Strukturen gegenüber, welche über einen langen Zeitraum unter diesen Konditionen evolutionär entstanden sind. Diese Ausgangslage wird später auch in Humes Essay ›*Of Commerce*‹ gezeichnet.

943 Vgl. FB I, *Grumbling Hive*, 26 f. Zumindest für den Urtext ist Castiglione darin zu folgen, dass Mandeville nicht seinen Moralbegriff einbringt, »but rather a generally accepted standard, against which to measure man's behaviour.« (Castiglione (1983), 273)

944 FB I, *Grumbling Hive*, 36.

945 FB I, *Grumbling Hive*, 27.

»Sovereigns must take mankind as they find them, and cannot pretend to introduce any violent change in their principles and ways of thinking. A long course of time, with a variety of accidents and circumstances, are requisite to produce those great revolutions, which so much diversify the face of human affairs.«⁹⁴⁶

Mandevilles Forderungen an die Politik – die Aufgaben verlangten ein »dextrous Management«, die Gesetze gehörten »wisely contriv'd« und die Außenpolitik »prudently manag'd«⁹⁴⁷ – implizieren daher die Notwendigkeit der Kenntnis nicht nur der menschlichen Natur⁹⁴⁸, sondern auch der Ordnungsmechanismen. Da die eigennützigen und ›blinden‹, d.h. unvernünftigen Verhaltensweisen entsprechend der *self-love* und dem *self-liking* die elementaren Bausteine jener Ordnungsstrukturen darstellten und gemäß Mandevilles begrifflicher Definition als ›lasterhaft‹ zu klassifizieren sind, sieht sich der ›Politiker‹ genötigt, die Realität und die Notwendigkeit des Lasters anzuerkennen. Kann bereits für Machiavelli geltend gemacht werden, dass »the selfish passions of the citizens themselves can serve to promote the common good«⁹⁴⁹, so brachte dies insbesondere Montaigne auf den Punkt.

»Die Laster spielen [...] für den Zusammenhalt unsrer Gesellschaft eine gleich große Rolle wie die Gifte für die Bewahrung der Gesundheit.«

»Ich will den Betrugereien ihren angestammten Platz keineswegs streitig machen, denn das hieße die Welt schlecht verstehen. Ich weiß, daß sie oft nützliche Dienste geleistet haben und daß sie den größten Teil des menschlichen Tuns und Treibens speisen und in Gang halten.«⁹⁵⁰

Wer die ›Laster‹ aus moralischen Erwägungen ablehnt, weil er die ›nützlichen‹ Aspekte außen vor lässt, so Mandeville, »shews himself a better Man than he is a Politician.«⁹⁵¹ Sofern das politische Handeln politische Zwecke verfolgt, muss es die Laster zumindest dulden. Dies gelte etwa für die Verschwendung (›*prodigality*‹), »that agreeable good-natur'd Vice that makes the Chimney smoke, and all the Tradesmen smile«⁹⁵², welche benötigt werde, um Akkumulationsprozesse zu unterbinden. Letztere gehen wiederum auf das einerseits schädliche – »for the more the Money is hoarded up by some, the scarcer it must grow among the rest« – Laster des Geizes zurück, welches andererseits und nichtsdestotrotz »very necessary to the Society« sei.⁹⁵³ Doch auch Laster, welche nicht unmittelbar aus den blinden Impulsen folgen, sondern welchen eine rationale Kalkulation und eine Berücksichtigung anderer Mitglieder der Gesellschaft zugrunde liegen,

946 Hume, *Essays*, 260.

947 *FB I, Remark L*, 116.

948 Vgl. *FB II, Sixth Dialogue*, 321.

949 Sullivan (2004), 79.

950 Montaigne, *Essais*, III/10 (830), III/19 (835).

951 *FB I, Remark K*, 106.

952 *FB I, Remark K*, 103.

953 *FB I, Remark I*, 100 f.

können zum Allgemeinwohl beitragen und sind deshalb aus politischer Perspektive zu tolerieren. So stellt sich etwa der Neid als unentbehrlich für die arbeitsteilige Gesellschaft heraus, sofern er in verschiedensten Formen auftritt – bei »Men of Letters« wie bei schlichten Gemütern, bei »beautiful young Women« wie bei »Brute-Beasts«⁹⁵⁴ – und für all jene höchst unterschiedlichen »Personengruppen« eine je eigene Motivation »for their Improvement«⁹⁵⁵ mit sich bringt.

»Envy and Emulation have kept more Men in Bounds, and reform'd more Ill Husbands from Sloth, from Drinking and other evil Courses, than all the Sermons that have been preach'd since the time of the Apostles.«⁹⁵⁶

Ein weitaus komplizierterer Sachverhalt tritt zu Tage, wenn Mandeville auch solche Laster mit einer partiell positiven Bewertung bedenkt, welche er selbst *in summa* als schädlich darstellt. So bemerkt er hinsichtlich des Alkoholmissbrauchs und der Trunksucht, nichts sei »more destructive«⁹⁵⁷, gibt aber im selben Abschnitt zu verstehen, dass auch »nützliche« Konsequenzen aus derselben folgen – Staatseinnahmen durch Malz-Steuern etwa oder die Schaffung von Arbeitsplätzen in der Produktion des entsprechenden Luxusgutes.⁹⁵⁸ Er kommentiert:

»The short-sighted Vulgar in the Chain of Causes seldom can see further than one Link; but those who can enlarge their View, and will give themselves the Leisure of gazing on the Prospect of concatenated Events, may, in a hundred Places, see *Good* spring up and pullulate from *Evil*, as naturally as Chickens do from Eggs.«⁹⁵⁹

Worauf zielen diese scheinbar widersprüchlichen Aussagen Mandevilles ab? Kann aus seiner Skizze seiner Zeit und Umgebung geschlossen werden, dass »[w]as ob seiner Grausamkeit nicht wahr sein dürfte [...] nackte, unabänderliche Wahrheit [ist]«?⁹⁶⁰ Tatsächlich geht Mandeville davon aus, dass die Laster in der Gesellschaft in der Zukunft Bestand haben werden. »As long as Men have the same Appetites, the same Vices will remain. In all large Societies, some will love Whoring and others Drinking.«⁹⁶¹ Doch es wäre falsch, hierin allem voran Resignation zu wittern. Vielmehr ist es offenkundig, dass gerade jene Passagen die Missstände aufdecken und anprangern – wie Edwards dies bereits 1964 festhielt:

»The poor drink gin because they have nothing else to warm them, but their awful nakedness proves only that society has denied them their decent needs by selling them gin instead of meat, drink, clothes, and lodging (on which profits could equally

954 FB I, Remark N, 136 f.

955 FB I, Remark N, 138.

956 FB I, Remark N, 138 f.

957 FB I, Remark G, 89.

958 Man vgl. hierzu die durchaus moderate Verurteilung des Alkoholmissbrauchs bei Montaigne, *Essais*, II/24 (361). Zur zunehmenden Schwächung der Verurteilung jenes Lasters im benannten *Essai*, vgl. Edelman (2011), 45 f.

959 FB I, Remark G, 91.

960 Bürgin (1996), 265, *eigene Hervorhebung*.

961 FB I, Remark L, 118.

be made). [...] The plea collapses into anticlimax; it most strongly expresses not the purported formula about public benefits but the wretched state of ›the wide populous Town,‹ where people (presumably not by choice) *are* whores and beggars.«⁹⁶²

Wer jedoch annimmt, Mandeville nutze die *moralische* Verurteilung, um die Politik in die ›moralische‹ Pflicht zu nehmen, irrt erneut. Das *politische* Gebot erlaubt nicht, die *dirty hands* rein zu waschen. Es gilt nicht nur, das Laster unter gewissen Umständen *passiv* zu tolerieren, sondern darüber hinaus, den zuletzt behandelten Formen moralisch schlechten Verhaltens durch die Förderung anderer Laster *aktiv* zu begegnen. Mandeville widmete diesem Thema etwa in seiner Schrift zur Unzucht, welche zuvor in Beziehung zu jener der Trunksucht gesetzt wurde, einige Aufmerksamkeit. Seine Position zum Umgang mit dem Laster wird deutlich, wenn die zwischen Zynismus und Ironie schwankende Form der Attacke auf die ›Feinde der Prostitution‹ Beachtung findet.

»It is very possible, indeed, that leaving a Poor Girl Penny-less, may put her in a Way of living Honestly, tho' the want of Money was the only Reason of her living otherwise; and the Stripping of her naked, may, for aught I know, contribute to Her Modesty, and put Her in a State of Innocence; but surely, *Gentlemen*, You must all know, that Flogging has a quite contrary Effect.«⁹⁶³

Was das soziale Übel der Prostitution betrifft, so ist dessen Ursache für Mandeville keineswegs die Lasterhaftigkeit der Prostituierten, sondern »the Treatment such Women meet with in the World«.⁹⁶⁴ Dass er mit Blick auf das Individuum für eine Anerkennung weiblicher Sexualität plädiert – und mit ironischem Ton auf die Zeitgenossen verweist, welche hierin eine Krankheit erblicken, die ärztlicher Behandlung bedürfe⁹⁶⁵ –, zeigt, dass Mandeville hierbei ein gesellschaftliches und politisches Problem fokussiert. Das Vorgehen, »whipping prostitutes to make them virtuous, when society offers them no alternative means of making a living«⁹⁶⁶, ist nicht nur moralisch auf das Schärfste zu verurteilen, sondern zudem gesamtgesellschaftlich ›unnützlich‹.⁹⁶⁷ Ein Verbot der Prostitution vermag diese ebenso wenig zu verhindern, wie die Prohibition in den USA (1919-1933) es ver-

962 Edwards (1964), 198 f.

963 Mandeville, *Modest Defence*, xi f.

964 Mandeville, *Modest Defence*, 17.

965 Vgl. FB I, *Remark N*, 143 f. Auf Mandevilles Rechnung geht zudem die erste Beschreibung der Klitoris außerhalb des medizinischen Fachdiskurses und ihrer Funktion hinsichtlich des sexuellen Lustempfindens, »to whet the Female Desire«. (Mandeville, *Modest Defence*, 41)

966 Monro (1975), 261.

967 Das Vorgehen der ›Feinde des Lasters‹ bleibt aus moralischer Perspektive Mandevilles erklärtes Angriffsziel. Darüber hinaus ist es entscheidend, in welcher Form die ›Societies for the Reformation of Manners‹ gegen »disorderly Houses« oder »the wretched Tribe of Night-walking Prostitutes« verfahren und wie sie ihre Erfolge feiern: »The Total Number of Persons prosecuted by the Societies, in or near London only, for Debauchery and Prophaneness, for 35 Years last past, are calculated at about 92959«. (Greene, *A Sermon Preached*, 32 f., 35) Zu den Zahlen der Verurteilungen zwischen 1691 und 1736, vgl. Füger (2002), 76. Einen zeitgenössischen Einblick in die Bestrebungen und das Vorgehen der von Mandeville so verabscheuten Vereinigungen gibt etwa das in zahlreichen Auflagen erschienene Woodward, *An Account of the Societies for the Reformation of Manners*, insb. 8 ff.

mochte, dem Laster zu begegnen oder überhaupt dauerhaft Bestand zu haben. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Politik dem Laster ohnmächtig gegenübersteht.

»For tho' the Laws can't prevent Whoring, they may yet regulate it; the *Quid* is not in their Power, but the *Quomodo* is. A Man must Eat, but he may be directed how to Eat. The strongest Curb can't stop an unruly Horse, but the Weakest will serve to turn him: And the smallest Stream is not to be obstructed, tho' we can change the Course of the greatest River.«⁹⁶⁸

Eine Möglichkeit für den ›Politiker‹, in dieser Form Einfluss zu nehmen, wurde bereits anhand des Anstands dargelegt. Die Auszeichnung spezifischer Handlungen durch einen ›imaginären Lohn‹ – gerade wenn dieser darin besteht, als ›tugendhaft‹ anerkannt zu werden – steht jedoch in Konflikt zur Moral. Die Belohnung mit ›Ehre‹ und die Bestrafung mit ›Scham‹ sind nicht gegen die leidenschaftlichen Ursachen der schädlichen Taten *per se* gerichtet, sondern beabsichtigen lediglich die Kontrolle *einer* Leidenschaft durch eine *andere*, in diesem Falle vermittelt jenes Verlangens nach Anerkennung, das im *self-liking* gründet. Der vom Politiker, welcher lieber töten würde, so Mandeville, als das Gefühl für die Scham zu heilen⁹⁶⁹, angewandte Mechanismus entspricht exakt der Definition der »Counterfeited Virtue«, sofern der Anstand »the result of a Conquest which one Passion obtains over another« ist.⁹⁷⁰ Auch der politische Einsatz der Angst – d.h. die Nutzung von »Fear for a Keeper«⁹⁷¹, wie sie von Machiavelli oder Hobbes bekannt ist⁹⁷² – fällt in diese Kategorie. Überwiegt für frühe Gesellschaften noch die Notwendigkeit der Angst, so wird bereits mit den ersten Ansätzen der Arbeitsteilung der ›Stolz‹ zunehmend wichtig, denn dieser strebt einerseits nach den ›Ehrenbezeugungen‹ für das anständige Verhalten und stellt damit »commercial society's successful surrogate for self-denial«⁹⁷³ dar. Andererseits fördert er die ökonomische Aktivität, sofern die Möglichkeit, »to satisfy pride through the establishment of one's status«⁹⁷⁴, gesellschaftspolitisch angelegt wurde. In all jenen Fällen bedient sich die Politik der Formen der ›Heilkunst‹. Sofern sie nicht darauf vertrauen kann, dass keine ›Gifte‹ den politischen Körper gefährden, muss sie darauf setzen, den Extremen durch ihr Gegenteil, doch auf derselben Ebene zu begegnen. Der entsprechende Vorgang wurde bereits unter ökonomischen Vorzeichen anhand der ›Punsch-Bowle‹ behandelt.⁹⁷⁵ In einem Prozess andauernd sich verändernder Verhältnisse muss

968 Mandeville, *Modest Defence*, 60 f.

969 Vgl. FB I, *Remark C*, 68.

970 FB I, *Remark T*, 230.

971 FB I, *Remark L*, 118. Vgl. darüber hinaus FB II, *Fifth Dialogue*, 216.

972 Vgl. Opitz (1968), 67; Sullivan (2004), 32, 79, 82.

973 Hundert (1994), 74.

974 Ibid., 185.

975 Vgl. 3.1.2; FB I, *Remark K*, 105.

immerzu an der Balance zwischen der Säure der Zitrone, der Süße des Zuckers, der Schärfe des Alkohol &c. gearbeitet werden. Das leidenschaftliche, impulsive Verhalten der Einzelnen muss der Politiker je nach dem fördern oder umlenken.

»[Cleo.] [A]ll Lawgivers have two main Points to consider, at setting out; first, what things will procure Happiness to the Society under their Care; secondly, what Passions and Properties there are in Man's Nature, that may either promote or obstruct that Happiness.«⁹⁷⁶

Dabei muss berücksichtigt werden, dass die ›Politik‹ in den genannten Beispielen als jene in der ersten Hälfte der Arbeit dargelegte, evolutionär wachsende und komplex verschränkte Ordnungsstruktur zu begreifen ist. Die moralische Konfliktsituation kann Mandeville nur insofern konstruieren, als dass die politischen Aktivitäten auf jene Allegorie des ›Politikers‹ zurückgeführt werden, welche als »device [...] for the long, gradual development of social institutions«⁹⁷⁷ charakterisiert wurde. Eine moralische Bewertung der Politik als solcher, insbesondere insofern sie größtenteils als prozessual existierende und damit funktionellen Notwendigkeiten entsprechende Ordnung verstanden ist, konnte deshalb bisher nur erfolgen, indem ihr mittelbarer Einfluss auf das Verhalten der Individuen, d.h. der Bürger verstanden als Objekte des politischen Körpers, begutachtet wurde.

5.1.2 Private Laster und öffentliches Recht

Die politischen Ordnungsmechanismen – als komplexe und evolutionär langwierige Explikationen des Kommas in ›*Private Vices, Publick Benefits*‹ – müssen in diesem Sinne tatsächlich jenseits einer moralischen Fragestellung untersucht werden. Die ›Politik‹ ist selbstverständlich alles andere als ein determiniertes historisch notwendiges Element menschlicher Gesellschaften. Dem Leser der *Fable of the Bees* kann nicht entgehen, dass Mandeville sehr wohl zwischen, einerseits, den »Lawgivers and other wise Men«⁹⁷⁸, d.h. »All that, having studied Human Nature, have endeavour'd to civilize Men«⁹⁷⁹, und, andererseits, den Politikern als einzelnen Personen und Amtsträgern unterscheidet. Es sind Letztere,

976 FB II, *Sixth Dialogue*, 275.

977 Goldsmith (2001), 64.

978 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 42.

979 Mandeville, *Origin of Honour*, 40.

» ... that for their Welfare slaved,
 Robbing the very Crown they saved:
 Pensions were small, and they liv'd high,
 Yet boasted of their Honesty.
 Calling, whene'er they strain'd their Right,
 The slipp'ry Trick a Perquisite;
 And when Folks understood their Cant,
 They chang'd that for Emolument;«⁹⁸⁰

Für die Politiker als handelnde Menschen gilt wie für alle anderen Individuen, dass ihr Tun moralisch bewertet werden kann. Und hier erwartet Mandeville dasselbe Maß an Lasterhaftigkeit wie bei den Bürgern. »To expect ministries without faults, and courts without vices, is grosly betraying our ignorance of human affairs.«⁹⁸¹ Die unmittelbare Fragestellung zum Verhältnis von Politik und Moral bedarf allerdings der Betrachtung der Politiker in ihrem *politischen* Handeln. Hierfür bietet die ›spontane Ordnung‹ der Politik keinerlei Ansatzpunkt, war es doch gerade das Fehlen eines menschlichen Plans, welche diese nach Hayek auszeichnete. Sofern eine menschliche Bewertung ›spontaner Ordnungen‹ nur bei den Konsequenzen, d.h. den geschaffenen Realitäten, ansetzen kann, kann sie die durch Mandeville gesetzten Anforderungen an ein moralisches Urteil nicht erfüllen. Dementsprechend muss die vorliegende Problematik anhand des ›konkreten Ordners‹ erörtert werden. Wie zuvor gezeigt, schließt Mandevilles Ordnungstheorie keineswegs auf die Unmöglichkeit ›künstlicher‹, ›konkreter‹ Ordnungen, sondern möchte – im Sinne Hayeks – den Rahmen abstecken, in welchem jene überhaupt umsetzbar sind, bzw. – im Sinne Poppers – die Gefahren aufzeigen, welche aus einer ordnungstheoretisch unsinnigen und verfehlten Überbeanspruchung jener folgen.

Erst in diesem Sinne kann analysiert werden, ob die ›invisible hand‹ der Politik zu ›dirty hands‹ bei den Politikern führt. Dies scheint z.B. dann der Fall zu sein, wenn ein bewusstes, von einzelnen Personen getragenes Nutzenkalkül an die Stelle der evolutionären ›Selektion‹ von Ordnungsmechanismen tritt, deren Wahrscheinlichkeit durch ihren Einfluss auf die prozessuale Existenz des Ganzen der Ordnung (zumindest mit-)bestimmt ist. Mandeville wählt daher nicht ohne Grund ein existentielles Beispiel für eine politische Anordnung.

»A Ship performing Quarantine, and known to be infected, is sunk by a Storm; some of the Crew, half drown'd, recover the Shore; but the Moment they land, the *Government* orders them to be shot to Death. This Action, in itself, is no less than a downright unchristian and inhuman Murther; but since the Health and Safety of the Nation is secured by this severe Precaution, it is no wonder, if we allow the Action to be not only justifiable, but in the strictest Sense of Morality Just.«⁹⁸²

980 FB I, *Grumbling Hive*, 22.

981 Mandeville, *Free Thoughts* [1729], 399.

982 Mandeville, *Modest Defence*, 68 f.

Das drastische Beispiel Mandevilles gibt einige Rätsel auf. Zum einen muss bedacht werden – wenngleich ähnliche Fragen im Zuge der Anti-Terror-Gesetzgebung nach dem 11. September 2001 erneut verhandelt wurden –, dass Mandevilles Fall zu seinen Lebzeiten und in England keineswegs realitätsfern war. Es handelt sich nicht um die abstruse Fiktion einer Situation, welche entweder *für* oder *gegen* das utilitaristische Credo – »that of two Evils we ought to chuse the least«⁹⁸³ – sprechen soll. Es gilt zum anderen, die notwendigen Unterscheidungen klar zu machen: der Einzelne vs. die Regierung, die Handlung an sich vs. die politische Anordnung, die individuelle Form der Motivation vs. die politische Form der Entscheidung sowie das humane und moralische Gut vs. die moralischen Erfordernisse der Gerechtigkeit. Zu Letzterem muss bemerkt werden, dass Mandeville stets bekundet, am Ausspruch Pierre Bayles zu moralischen Handlungen festzuhalten: »*Les utilités de vice n'empêchent pas qu'il ne soit mauvais*. Vice is always bad, whatever Benefit we may receive from it.«⁹⁸⁴ Die Klassifikation der Erschießung der Bootsbesatzung als eines ›unchristlichen und inhumanen Mordes‹ macht deutlich, dass die Situation, ebenso wie die politische Perspektive auf selbige, keinen moralischen Freispruch für die Beteiligten, d.i. die handelnden Personen, bedingt. Bei der Unterscheidung von Individuum und Staatsgewalt – wie sie etwa Bragues vorschlägt – ist daher größte Vorsicht geboten.

»[G]overnments and individuals operate under distinctive moral codes. Since the government is the only entity entrusted to pursue the public welfare, it is to be judged solely by the consequences of its actions, whereas individuals are judged by their intent. Utilitarian considerations only apply to the government, presumably because individuals are neither cognitively equipped, nor sufficiently neutral, to calculate the ultimate social consequences of their actions.«⁹⁸⁵

Unabhängig davon, ob man Bragues bzw. dem Wortlaut in Mandevilles Beispiel folgt und die politischen Maßstäbe ebenfalls als ›moralische‹ ansieht⁹⁸⁶, erhält die Differenzierung im ersten Teil des Zitats unmittelbare Unterstützung von Mandeville.

»A private member of a *Society*, may, doubtless, commit a Crime with a Design to promote the Good of that *Society* [...], but is universally condemn'd as an unwarrantable Presumption; and falls justly under the Censure of doing a certain Evil, for the Prospect of an uncertain Good. But as to the *Legislature*, there is a wide Difference; for they, and they only, are entrusted with the Welfare of the *Society*: This Publick Welfare is, or ought to be, the whole End and Scope of their Actions;«⁹⁸⁷

983 Mandeville, Modest Defence, 67.

984 Mandeville, Letter to Dion, 34. Zum Ursprung des nicht wörtlichen Zitats bei Bayle, vgl. Kaye (2001), cv, Anm. 1.

985 Bragues (2005), 196.

986 Außerhalb des hier verhandelten Textes lässt Mandeville größte Vorsicht walten, um das entsprechende Vorgehen der Politik unabhängig von moralischen Standards beschreiben zu können.

987 Mandeville, Modest Defence, 67 f.

Die Begründung, weshalb der Utilitarismus nicht zugleich für das Individuum gilt, scheint allerdings in mehrfacher Hinsicht problematisch. Mandevilles Kriterium der Gesinnung ist keine Konzession an die Unmöglichkeit, die Konsequenzen zu berechnen, sondern wird ganz im Gegenteil aufrecht erhalten, *obwohl* es schwerwiegende Probleme für das moralische Urteil mit sich bringt. Wie in der vor einigen Jahren ausgetragenen Diskussion zum Abschuss entführter Passagierflugzeuge deutlich wurde, gilt umgekehrt, dass auch die politischen Entscheidungen keineswegs die Diskrepanz von ›sicherem Übel‹ und ›unsicherem Gewinn‹ zu überwinden imstande sind.⁹⁸⁸ In diesem Lichte betrachtet ist es m.E. notwendig, die Form politischen Handelns zu erörtern, welche Mandeville im Sinn hat. Bereits der ›politische Umgang‹ mit den (lasterhaften) Affekten der Einzelnen machte deutlich, dass es weder darum geht, diese zu überwinden, noch, diese unmittelbar zu kontrollieren, *sondern* um »the channeling of them in an appropriate *framework*.«⁹⁸⁹ Die von Mandeville spezifisch ausgezeichneten ›politischen Taten‹ sind keine den Handlungen der Individuen vergleichbaren, sondern beziehen sich auf den allgemeinen Rahmen, d.h. die öffentlichen Regeln in einer offenen Gesellschaft: die *Gesetze*. Die konsequentialistische Bewertung der konkreten Ordnung der Politik zielt nicht auf die individuellen Entscheidungen und Taten einzelner Politiker, sondern »their Actions, that is, their *Laws*, are judg'd good or bad, just or unjust.«⁹⁹⁰

Nicht nur ist die Form des Handelns verschieden, sondern mit dieser auch das handelnde Subjekt, denn schließlich kontrastierte Mandeville das ›private Mitglied der Gesellschaft‹ nicht mit einem Amtsträger, sondern mit der ›Legislative‹ als Institution.⁹⁹¹ Erst in einer doppelten Differenzierung der ›Gesetze‹ gegenüber weiteren sozialen Regeln, hinsichtlich Ursprung und Urheberschaft einerseits und Konditionen der Anwendung andererseits, wird deren besonderer Status für Mandeville ersichtlich. Analysiert man zuerst Mandevilles Verständnis der Legislative, so kann gezeigt werden, dass die Gesetze es Mandeville zum einen erlauben, entgegen der Ansicht Rousseaus – »alles, was moralisch böse ist, ist auch politisch böse«⁹⁹² –, zwischen politischen Zwecken und moralischen Geboten kategorial zu unterscheiden, und zum anderen, die Erfüllung grundlegender moralisch-normativer Forderungen in der Gesetzgebung zu behaupten. Wenngleich Mandevilles Aussagen zum Gesetz allgemeiner Natur sind, sollte dennoch ihre historische Einbettung nicht unterschlagen werden.

988 Mandeville notiert: »A man may be well vers'd in state affairs, have wit, penetration, a perfect knowledge of the world, and every thing requisite to make a compleat politician, and yet not be able to make any tolerable guesses of what will ensue from a thing which is new, and he can get no insight into, either from history, or his own experience.« (Mandeville, *Free Thoughts* [1729], 389)

989 Barry (1982), 18, *eigene Hervorhebung*.

990 Mandeville, *Modest Defence*, 68.

991 Vgl. *ibid.*, 67.

992 Rousseau, *Brief an Herrn D'Alembert*, 445 (100).

Wie zuvor angeführt wurde, unterstützt Mandeville das *mixed government* Englands.⁹⁹³ Dass der ›englische Sonderweg‹ hin zu einer repräsentativen Legislative führt, ist dabei in zweifacher Weise ordnungstheoretisch begründet. Einerseits weist die Evolution der ›Ordnung der Ökonomie‹ in diese Richtung. Die zunehmende Spezialisierung der einzelnen Marktteilnehmer in Folge der ›Teilung und fortgesetzten Unterteilung‹ der Berufe und Wirtschaftsbereiche verändert die materiellen Grundlagen politischer Macht.⁹⁹⁴ Sofern im Zustand der fortgeschrittenen Arbeitsteilung nicht mehr nur, wie in Mandevilles Fabel *à la Fontaine*, der ›Magen‹ den ›Händen‹ und ›Füßen‹⁹⁹⁵, d.h. die Regierung einem Heer von – im Sinne der *Bienenfabel* – Agrararbeitern, gegenübersteht, sondern einer Vielzahl gut ausgebildeter, effizienter und für das Allgemeinwohl unverzichtbarer Berufsgruppen; sofern deren ökonomischer Erfolg durch die zunehmende Bedeutung der Steuerpolitik zu einer essentiellen Stütze des modernen Staates wird – so müssen die politischen Entscheidungsorgane aus eigener, innerer Notwendigkeit die zunehmende Diversität repräsentieren. Es entsteht hierbei nicht schlicht ein vierter Stand, sondern es ist die Individualität, welche sich Bahn bricht. Mandeville ist geradezu versessen darauf, festzuhalten, dass der ›politische Körper‹ keine Zusammensetzung aus einigen wenigen ›Organen‹ ist, sondern dass es gleiche und zugleich verschiedene, sich in der Öffentlichkeit bewegende *Individuen* sind, welche er bezeichnet.

»[T]he Body Politick, which is but another Name for the *Publick*, has no Liver nor Kidneys, no real Lungs nor Eyes in a literal Sense. *Mix'd Multitudes* [...] may join in outward Signs of Devotion, and perform together what is call'd publick Worship;«⁹⁹⁶

Andererseits wird die repräsentative Legislative durch die ›Ordnung der Gesetze‹ selbst vorangetrieben. Angesichts der zunehmenden Komplexität sozialer Strukturen sowie der eingeschränkten Fähigkeiten Einzelner, den Erhalt der Ordnung zu sichern, ist eine die Komplexität integrierende Institution der Gesetzgebung erwartbar. Die fortschreitende Arbeitsteilung macht auch vor der Politik nicht halt.⁹⁹⁷ Und es gilt ebenfalls, dass diese letztlich hin zum Individuum als der kleinstmöglichen Einheit und mithin der Grundlage größtmöglicher Diversität führt. In der Metapher des Körpers bedeutet dies, dass die Steuerung der Bewegung, die Kontrolle des Körpers, ebenfalls auf dem *Kleinsten* basiert – und die ›staatlichen Organe‹ dies nicht vergessen sollten.

993 Vgl. 3.2.3; Dickinson (1975), 86.

994 Vgl. 3.2.3; FB II, *Sixth Dialogue*, 283; s. auch Spinoza, Politischer Traktat, 15 (14).

995 Vgl. Mandeville, *Æsop Dress'd*, 10-14.

996 Mandeville, Letter to Dion, 40, *eigene Hervorhebungen*.

997 Vgl. FB II, *Sixth Dialogue*, 325.

»[T]he chief Organs and nicest Springs more immediately required to continue the Motion of our Machine, are not hard Bones, strong Muscles and Nerves, nor the smooth white Skin that so beautifully covers them, but *small trifling Films and little Pipes* that are either over-look'd, or else seem inconsiderable to Vulgar Eyes;«⁹⁹⁸

Es liegt also bereits in den funktionellen Momenten politischer Ordnung begründet, dass die Legislative eine repräsentative Form annimmt, welche die ›Allheit‹ der zunehmend differenzierten Interessen der Individuen abzubilden trachtet. Sofern das *mixed government* die Beteiligung aller Repräsentanten ermöglicht und ihre Einflussmöglichkeit unabhängig von konstitutionellen Schranken sichert⁹⁹⁹, kommt für den entsprechenden Akt der Gesetzgebung das moralische Kriterium der Universalisierbarkeit der Maximen zum Tragen, welches sich in der Allgemeingültigkeit der Gesetze widerspiegelt.¹⁰⁰⁰ Sofern die Stellvertreter als gewählte Mitglieder des Parlaments¹⁰⁰¹ darüber hinaus die tatsächlichen Interessen der aus individuellen Erwägungen Wählenden repräsentieren, ist zudem die Bestimmung der Zwecke nach Maßgabe der Individuen gewährleistet, welche ebenfalls ein grundlegendes Element der Moralkonzeption Mandevilles darstellt und in dessen Verteidigung des Lustprinzips zum Ausdruck kam.¹⁰⁰² Da Letzteres nicht aus der Tugendhaftigkeit und dem Vermögen der Parlamentarier folgt, muss an dieser Stelle an die Notwendigkeit der gesetzmäßigen Strukturen für die Gesetzgeber selbst erinnert werden, wie diese von *Cleomenes* erklärt¹⁰⁰³ oder von Spinoza angemaht wurden:

»Ein Staat also, dessen Wohlergehen von der Redlichkeit irgendeines Menschen abhängt [...], wird keineswegs stabil sein [minime stabile erit]. Die Geschäfte des Staates müssen vielmehr, damit er Bestand haben kann, so geordnet sein [ordinande sunt], daß diejenigen, die sie verwalten, seien sie dabei von der Vernunft oder von einem Affekt geleitet, gar nicht dahin gebracht werden können, sich unredlich zu geben oder schlecht zu handeln. Für die Sicherheit des Staates ist es ohne Belang, welche Gesinnung Menschen veranlaßt, ihre öffentlichen Angelegenheiten richtig zu verwalten, wenn sie sie nur richtig verwalten.«¹⁰⁰⁴

998 FB I, Preface, 3, eigene Hervorhebung.

999 Vgl. 3.2.3; Mandeville, Free Thoughts [1729], 352 ff.

1000 Diese gelten für den ›einfachen Bürger‹ ebenso wie für den König. (Vgl. FB I, Grumbling Hive, 17) Dass in der Realität die Anwendung der Gesetze variiert, ist hierdurch unberührt. *Justitia* sei zwar blind, doch habe sie nicht ihre ›Gefühle‹ verloren – »Her Left Hand, which the Scales should hold, / Had often dropt 'em, brib'd with Gold;« und »it was thought, the Sword she bore / Check'd but the Desp'rate and the Poor;« (FB I, Grumbling Hive, 23)

1001 Zu Mandevilles Parlamentarismus, s. erneut 3.2.3; Mandeville, Free Thoughts [1729], 384.

1002 Auch hier gilt, dass Mandeville keineswegs behauptet, dass diese Form der Repräsentation *faktisch* stattfindet. Nötig sei deshalb die Kontrolle der Stellvertreter des Volkes, insb. durch die verschiedenen Ebenen des *mixed government* und durch die dauerhafte Einsetzung des Parlaments (s.o.).

1003 Vgl. FB II, Sixth Dialogue, 325 f.

1004 Spinoza, Politischer Traktat, 13 (12).

Mit diesem letzten Zitat sollte erneut darauf verwiesen werden, dass die Strukturen ›spontaner Ordnung‹ nicht ohne Weiteres verzichtbar und auch dann im Hintergrund wirksam sind, wenn es um die Gestaltung ›konkreter‹ Ordnung geht. Wenngleich der Akt der Gesetzgebung partiell den Anforderungen der Moral an eine Handlung entspricht, stützt er sich doch *immer auch* auf evolutionäre Ordnungsmomente, welche – da sie nicht auf Grundlage eines menschlichen Plans entstanden sind – die Kriterien der Vernünftigkeit¹⁰⁰⁵ und der moralischen Gesinnung¹⁰⁰⁶ notwendig verfehlen müssen.

Der maßgebliche Beitrag, welchen die Gesetze zur Klärung des schwierigen Verhältnisses von Moral und Politik leisten, wird jedoch verständlich, wenn (wie zuvor angekündigt) nicht nur die Urheberschaft der Gesetze und der Akt der Gesetzgebung berücksichtigt werden, sondern die Art und Weise der Anwendung und die Form des rechtlichen Anspruchs gegenüber dem Bürger. Eine große Gefahr, das Unternehmen der *Fable of the Bees* misszuverstehen, ist m.E. zugleich der entscheidende Grund für die zeitgenössischen Anfeindungen gegen Mandeville. Beides wird durch die Auffassung bedingt, dass *alle* Beispiele, in welchen das Allgemeinwohl dem Laster faktisch auf dem Fuße folgt, zu zeigen versuchen, dass schlechtes Handeln zu guten Ergebnissen führen wird. Dass jedoch innerhalb der Klasse der unmoralischen Taten zu unterscheiden ist, wird exemplarisch in der Anekdote vom ›spendabelen Räuber‹ gezeigt.¹⁰⁰⁷ In jener Geschichte bringt ein Räuber nach erfolgreicher Tat die Beute postwendend unter die Leute, zehn Pfund etwa gehen an seine Mätresse, »to new-rig her from Top to Toe«.¹⁰⁰⁸ Bald darauf, bei einem weiteren Beutezug, wird der »Generous Gentleman«¹⁰⁰⁹ jedoch gefasst und kurze Zeit später verurteilt. Im Zuge der Ergreifung werden drei Männer für ihre Hilfe belohnt, welche das Geld dringend benötigen – um diverse Schicksalsschläge auszugleichen, eine kranke Frau und kleine Kinder durchzubringen und eine dem Ehrverlust nahe Frau zum Altar zu geleiten.¹⁰¹⁰ So lebensnah Mandevilles Erzählung auch erscheinen mag, darf man in diesem Beispiel doch nicht übersehen, dass der ›Nutzen‹ des Raubes für die Allgemeinheit lediglich unter Hinzunahme einer Reihe wenig wahrscheinlicher, unvorhersehbarer und fragwürdiger Umstände folgt. Angenommen, der Räuber wäre ein Geizhals oder er wäre der Verhaftung entgangen?

Von entscheidender Bedeutung ist, dass die situativen Merkmale in keiner Weise durch Ordnungsmechanismen erklärt sind, es handelt sich um akzidentielle, evolutionär nicht plausibel gemachte Begleiterscheinungen. Was aus dieser Anekdote zu schließen ist, ist nicht, dass lasterhaftes Verhalten nützliche Konse-

1005 Vgl. FB II, *Preface*, 7.

1006 Vgl. FB I, *Remark G*, 87.

1007 Vgl. FB I, *Remark G*, 87-89.

1008 FB I, *Remark G*, 88.

1009 FB I, *Remark G*, 88.

1010 Vgl. FB I, *Remark G*, 88 f.

quenzen zeitigen kann, sondern dass *Verbrechen* für gewöhnlich öffentliche Nachteile nach sich ziehen. Der Einzelfall, in welchem dies *nicht* gilt, ist für das *allgemeine* Gesetz, welches jede Form von Diebstahl *generell* verbietet, irrelevant. Das gültige Gesetz ist nicht durch ein individuelles Nutzenkalkül zu beugen. Die Allgemeingültigkeit der Gesetze ist eminent wichtig, denn sie bedingt die »Abwesenheit von *willkürlichem Zwang*«. ¹⁰¹¹ Mit der Rechtsordnung kann das Individuum auf »einen gesicherten Bereich« ¹⁰¹² für die Entfaltung seiner Individualität hoffen. Wie Spinoza festhielt, sind es »die, die nichts fürchten und nichts hoffen und insoweit nur ihrem eigenen Recht unterliegen«, welche als »Feinde des Staates« gelten können. ¹⁰¹³ Das für Mandeville zentrale Ordnungsmoment der reziproken Abhängigkeiten basiert auf jenem Verhältnis von »Erwartung« und »Befürchtung«. Auch in der Ordnung der Gesetze ist beides angelegt – sie gibt dem Individuum die oben dargelegte Hoffnung auf *verlässliche* Möglichkeiten der Selbstbestimmung und operiert zugleich mit einer *berechenbaren* Furcht ¹⁰¹⁴, insofern die Zuwiderhandlung vermittelt »the coercive power of government« ¹⁰¹⁵ verfolgt und bestraft wird. Die Umsetzung und Anwendung der Gesetze, »strictly executed« ¹⁰¹⁶, »plain and severe« ¹⁰¹⁷, ist aber nur unter der Bedingung zu fordernd, wie Mandeville nicht vergisst anzumerken, dass der Anspruch auf die Repräsentation des Volkes und die Achtung des Individuums im Gesetzgebungsverfahren – »The Multitude must be aw'd, no Man's Conscience forc'd« ¹⁰¹⁸ – tatsächlich erfüllt ist.

Mandevilles Aussagen zur Macht des Gesetzes und zur Furcht der Bürger vor selbigem stehen ähnlich düster-pessimistischen Aussagen bei Hobbes oder Spinoza in nichts nach. erinnert man erneut das Verhältnis von gesetzlichen zu moralischen Normen, so begünstigt dies jedoch eine gewisse Ahnung hinsichtlich der Intentionen Mandevilles. Das Mittel, welches eingesetzt wird, um die faktische Anwendung der Gesetze zu sichern, d.i. die Angst vor Bestrafung, stellt explizit keinen Anspruch auf die Überwindung der ursprünglich motivierenden Leidenschaft. Der Einzelne ist nicht dazu angehalten, die Gesetze zu internalisie-

1011 Hayek (1960/61) 106 f., *eigene Hervorhebung*. Diesen Punkt macht Mandeville insb. in den *Free Thoughts* deutlich: »If a subject offends, it is the law, and not the arbitrary will of the prince, or any of his ministers, he is to be punished by.« (Mandeville, *Free Thoughts* [1729], 341))

1012 Hayek (1960/61), 104.

1013 Spinoza, *Politischer Traktat*, 43 (42).

1014 Hinsichtlich der *Verlässlichkeit* und *Berechenbarkeit* der allgemeingültigen Gesetze sei auf die außerordentliche Betonung ihrer schriftlichen Niederlegung im Kapitel 3.2.1 zurückverwiesen.

1015 Horne (1981), 557.

1016 Vgl. *FB I, Remark L*, 116.

1017 *FB I, Charity and Charity-Schools*, 273.

1018 *FB I, Remark L*, 117.

ren, sondern sieht sich ausschließlich mit einer äußeren Restriktion konfrontiert. »When various Laws to restrain him [...] are strictly executed, Self-Preservation must teach him to be peaceable;«¹⁰¹⁹

Sofern die allgemeinen Gesetze in ihrer schriftlich niedergelegten Form von vornherein nicht darauf ausgelegt sind, dem Einzelfall ›gerecht‹ zu werden¹⁰²⁰, können und wollen sie nicht beanspruchen, vom Individuum, welches unter *seinen* Lebensumständen und angesichts *seiner* Situation, in *seinem* Umfeld und zu *seiner* Zeit handelt, als individueller Maßstab übernommen zu werden. Der Einwand gegen Mandeville, es sei »paradoxical to expect a commitment to justice and the rule of law from ›Knives‹«¹⁰²¹, zeugt demnach von einem Missverständnis. Die Gesetze ›lehren das Fürchten‹ und bewegen den Einzelnen so zu konformem Handeln, sie sehen jedoch gerade davon ab, Selbstverpflichtung und Einsatz (*commitment*) der Bürger zu fordern. Schon früh betonte Mandeville diesen Sachverhalt. So vertritt der *Oxford Gentleman*, welcher bereits als Sprachrohr Mandevilles im *Female Tatler* vorgestellt wurde, die Meinung, dass sich jene Nation glücklich schätzen könne, »whose Constitution is so well fenc'd with wholesome Laws, that Fear and Prudence may supply the place of Honesty«. ¹⁰²²

Im Laufe der Geschichte der Gesellschaft spielten die Ehre, der Anstand, die guten Manieren und selbst die Doppelmoral nützliche Rollen hinsichtlich der *Funktion* der politischen Ordnung, welche Mandeville keineswegs vergisst. Bisweilen mag gar der Eindruck entstehen, er akzeptiere »fröhlich machiavellistisch die Zweiteilung des Menschengeschlechts in Sünder und Heilige als pädagogischen *Trick* zur Disziplinierung *Aller*«. ¹⁰²³ Mit der Theorie der Gesetze eröffnet er jedoch eine Perspektive, welche die Vermutung Hornes, dass auch eine moderne, kommerzielle Gesellschaft »free of cant and hypocrisy«¹⁰²⁴ sein könne, zu bekräftigen scheint.

Die Gesetze verlangen ›nur‹ eine faktische, äußere Konformität, da lediglich die Konsequenzen des menschlichen Verhaltens, nicht dessen Motivation, ihr Maßstab sind: »This Publick Welfare is, or ought to be, the whole End and Scope of their Actions«. ¹⁰²⁵ Auch die Mittel der Durchsetzung sind *äußere* Zwangsmittel. Wurde für die Ehre, anders als für die Moral, festgehalten, dass ihre Formen von Lohn (Applaus) und Bestrafung (Schmähung) von außen an das Individuum her-

1019 FB I, Remark R, 206.

1020 Die Rede ist selbstverständlich von den Gesetzen, sofern sie durch die *Legislative* in Kraft gesetzt wurden, nicht sofern sie durch die *Judikative* auf den Einzelfall angewendet werden.

1021 Lynch / Walsh (2003), 57.

1022 The Female Tatler, No. 64, 2 December 1709 (106 f.). Die Konsequenz dieser Aussage ist im Übrigen, dass die Gastgeberin, Lucinda, »desired him never to visit [...] any more.« (Ibid., 107)

1023 P. Schneider (2001), 120.

1024 Horne (1981), 559.

1025 Mandeville, Modest Defence, 68.

angetragen wurden, so zielen jene doch darauf ab, unmittelbar die inneren Beweggründe des *self-liking*, Stolz und Scham, anzusprechen. Das Individuum muss im Gegenzug zumindest nach außen hin behaupten, dass die Regeln der Ehre seine eigenen Regeln seien, um ›belohnt‹ zu werden. Die Gesetze nehmen demgegenüber keinerlei Bezug auf die bloß innere Motivation. Ob man den Reichtum des Nachbarn besitzen möchte oder nicht, ist unerheblich. Am Tatbestand des Diebstahls ändert dies nichts – auch ein ›Robin Hood‹ macht sich eines Verbrechens schuldig.

Im ersten Teil der *Fable of the Bees* unternahm Mandeville den Versuch, ›to demonstrate, That Human Frailties, during the degeneracy of Mankind, may be turn'd to the Advantage of the Civil Society‹ – so der Untertitel der Erstausgabe. Vor dem Hintergrund der religiösen Dimension erscheint der im *Enquiry into the Origin of Moral Virtue* skizzierte Entwurf der ›politischen Moral‹¹⁰²⁶ als die Distanzierung von einem christlich fundierten Rigorismus. Der im Spätwerk, *An Enquiry into the Origin of Honour*, dargelegte Siegeszug der ›Ehre‹ kann wiederum als eine Überwindung der politischen Tugendlehre erachtet werden; schließlich sei »the Invention of Honour, as a Principle, [...] of a much later Date«.¹⁰²⁷ Des Weiteren kann ein neuer Ehrbegriff, nämlich derjenige der modernen Marktgesellschaft und der *beau monde*, unterschieden werden, welcher »the Order of Chivalry«¹⁰²⁸ ablöst: »[T]hey put in the same Weight of Courage, half the Quantity of Honesty, and a very little Justice, but not a Scrap of any other Virtue«.¹⁰²⁹ Und schlussendlich – jedoch im frühesten Werk – legte der *Oxford Gentleman* nahe, dass die Gesetze die Ehre ersetzen sollten.¹⁰³⁰ Was ist von jenem Pfad durch die Geschichte der Menschheit zu halten, den die Werke Mandevilles einschlagen?

Bedeutet die politische ›Erfindung‹ der Tugend den Verrat der christlichen Werte?¹⁰³¹ Sind die mit der zunehmenden Diffusion der Arbeitsteilung einhergehenden ›guten Manieren‹ und der gesellschaftliche Ehrbegriff »the moral price of commercial prosperity«?¹⁰³² Ist mit dem Gesetz als Überwindung der Ehre letztlich der Punkt erreicht, welchen Schmitz anvisierte, an dem »alle Moral zugunsten der Politik«¹⁰³³ aufgehoben wird? Ist also Mandevilles Weg der Entwicklung der politischen Gesellschaft einer der zunehmenden Entfernung von der Moral oder gar ihrer Abschaffung? Dies – so die These der vorliegenden Arbeit – muss unmissverständlich verneint werden.

1026 FB I, *Origin of Moral Virtue*, 48 ff.

1027 Mandeville, *Origin of Honour*, 42.

1028 FB I, *Remark R*, 218.

1029 FB I, *Remark R*, 218.

1030 Vgl. *The Female Tatler*, No. 64, 2 December 1709 (102-108).

1031 So die Vermutung bei Pinkus (1975), 193.

1032 Hundert (1994), 175; vgl. auch Horne (1981), 557 ff.

1033 Schmitz (1997), 91.

Tatsächlich muss man sich hüten, die begriffsgeschichtlich orientierten Aussagen Mandevilles als faktischen Veränderungen korrespondierend zu begreifen. Dies zeigt etwa die Aussage eines modernen Interpreten zum Verhältnis von Moral und Ehre.

»In large societies, Mandeville argues, prosperity is possible only when truly virtuous actions (i.e., those based on unselfish motives) are replaced by the pride men take in their self-restraint and use of reason«. ¹⁰³⁴

Rekapituliert man diesbezüglich erneut die anthropologischen Grundlagen Mandevilles, so wird man jene Aussage sicherlich überdenken müssen. Denn es erscheint ausgeschlossen, dass die ›wahrhaft tugendhaften Handlungen‹ jemals möglich gewesen sind. Nicht erst der zivilisierte Mensch wird von den egoistischen Impulsen zu ›lasterhaften‹ Handlungen angeleitet, sogar Katzen und Hunde, so Mandeville, zeigen die Wirksamkeit der grundlegenden Antriebe. ¹⁰³⁵ Zwar sind ›am Anfang der Geschichte‹ die Möglichkeiten beschränkt, der uneingeschränkten ›Herrschaft‹ von *self-love* und *self-liking* Ausdruck zu verleihen, ihre exklusive Stellung aber steht außer Frage.

»Man himself in a savage State, feeding on Nuts and Acorns, and destitute of all outward Ornaments, would have infinitely less Temptation, as well as Opportunity, of shewing this Liking of himself, than he has when civiliz'd; yet if a hundred Males of the first, all equally free, were together, within less than half an Hour, this Liking in question, though their Bellies were full, would appear in the Desire of Superiority, that would be shewn among them; [...] I said Males, and their Bellies full; because if they had Women among them, or wanted Food, their Quarrel might begin on another Account.« ¹⁰³⁶

Der Weg vom christlichen Ideal über die menschliche Moral und die gesellschaftsfähige Ehre zu den positiven Gesetzen beschreibt keine stetige Schwächung der Moral, sondern die Überwindung der Heuchelei. Es sind die identischen Motivationen und die identischen Handlungen, welche Mandeville im Lichte der unterschiedlichen normativen Konzepte betrachtet. Die Entfernung von Doppelmoral und Heuchelei wird jedoch erst anhand der Gesetze offensichtlich. Das ›Verbrechen‹ wird zum einen grundlegend von der ›Sünde‹ unterschieden – die Differenzierung, »so clear today, was still vague in the early eighteenth century.« ¹⁰³⁷ Zum anderen ist das Verbrechen auch scharf vom ›Laster‹ getrennt. ¹⁰³⁸ Die bereits zuvor zitierte Einschätzung zu Hume, dass in seinem

1034 Daniel (1990), 190.

1035 Vgl. FB II, *Third Dialogue*, 132.

1036 FB II, *Third Dialogue*, 132.

1037 Speck (1975), 78. Er führt weiter aus: »Not much earlier it had been more an administrative than an legal distinction. Sins were those offences punishable by the church courts, crimes were those punished in the common law courts.« (Ibid.)

1038 Fäger (2002), 89.

Sinne die Gesetze eine staatlich legitimierte, verfestigte und durchgesetzte Form von moralischen Normen sind¹⁰³⁹, kann keineswegs auf Mandeville übertragen werden – auch wenn beides in einer historischen Abfolge präsentiert wird.

Bernard Mandeville versucht, die evolutionären und funktionellen Charakteristika der diversen Ordnungsbereiche zu ergründen, ohne vorab deren Zwecke, welche für eine Definition jener Sphären sicherlich ebenfalls hinzuzuziehen sind, normativ zu bestimmen. Dies wurde im Rahmen der Arbeit anhand der ›Ordnung der Ökonomie‹ und der ›Ordnung der Gesetze‹, d.h. an der Marktgesellschaft und am Rechtsstaat, exemplarisch nachvollzogen. Es ist allerdings kein Zufall, dass eine Bewertung der Ordnungsmomente aus der Lebenswelt heraus mehr oder weniger bewusst auf Grundlage verschiedener normativer Kriterien – religiöser, ökonomischer, sozialpolitischer oder moralischer – erfolgt. Diese muss Mandeville insofern methodisch ignorieren, als dass er die je *eigenen* Zwecke der *einzelnen* Ordnungsbereiche erforschen und darstellen möchte. Die Titel einiger Interpreten – ›*The Emancipation of Economics from Morality*‹ oder ›*Business Is One Thing, Ethics Is Another*‹ – suggerieren allerdings eine fragwürdige Trennung der Sphären.¹⁰⁴⁰ Das hier angesprochene ökonomische Verhalten ebenso wie die politischen Akte der Gesetzgebung nehmen in ihrer spezifischen Form auf spezifische Kriterien Bezug; betrachtet man sie aber als menschliche Handlungen, welche sie selbstverständlich immer bleiben, so sind sie *auch* Objekt einer potentiellen moralischen Bewertung.¹⁰⁴¹

5.1.3 Exkurs: ›Bildung‹

Die Verhältnisse der Ordnungsmomente, insbesondere jenes von Politik und Moral, bleiben, wie gesehen, komplex. Der ›Moralist‹ wird mit kritischem Blick festhalten, dass Mandeville darauf abzielte, die Gesetzgebung von moralischen Standards zu ›befreien‹ und damit zumindest der Möglichkeit nach ›unmoralische‹ Gesetze zu legitimieren. Zugegeben – bisweilen scheint Mandeville eine solche Interpretation nahezulegen. erinnert man jedoch die Passagen zur repräsentativen Legislative, so wird eine gänzlich andere Intention sichtbar. Deren Verfahrensweisen sind in ihrem Zweck, d.i. die politische Bestimmung des Allgemeinwohls, sowie dessen Förderung und Schutz, moralisch-normativ legitimiert,

1039 Finlay (2007), 134.

1040 Bragues (2005); Dumont (1975).

1041 Vgl. Horne (1981), 557.

auch wenn der konkrete Ordnungsakt ausschließlich politischen Maximen zu entsprechen hat. Es ist dies m.E. nicht der Moment, an welchem eine moralische Problematik aufgedeckt werden soll, sondern der entscheidende Punkt, an welchem Mandeville im Zuge der Ordnungstheorie den Schritt zum liberalen Rechtsstaat vollzieht. Die moralische Legitimation des Staates besteht im rechtsstaatlichen und liberalen Verfahren der allgemeinen Gesetzgebung. Sie besteht gerade *nicht* darin, dass der Staat – ob mit Zuckerbrot oder Peitsche – als moralische Autorität auftritt, welche die Bürger zur Tugend zwingt, manipuliert oder erzieht. Denn dies mündet nicht nur in der Heuchelei Letzterer, sondern ist zugleich Ausdruck der Heuchelei Ersterer. Im Folgenden wird jenes kontroverse Feld anhand des Beispiels ›Bildung‹ vermessen werden.

Die Bildung ist in erster Linie eine Aufgabe der Eltern, zugleich jedoch der Gesellschaft als Ganzer. Insofern sollen die Eltern den Kindern »wol vorstehen«, denn, so stellte der bereits genannte Johannes Ferrarius in seiner Schrift aus dem Jahre 1533 fest, »wann sie angehende leuthe werden, sollten der gemein etwas nutz sei, so kunn sie nit mehr dan spilen, sauffen, schweren, fluchen, und in summa, mussiggehen.«¹⁰⁴² Ferrarius gibt sich allerdings nicht der Illusion hin, dass eine ›verdorbene‹ Jugend die Ordnung gefährde, sondern zweifelt allem voran an der Tauglichkeit der Älteren als Vorbilder – ein Umstand, welcher die Schulbildung (mit aller Strenge und Härte) notwendig macht. Im Übrigen bedeutet dies nicht, dass Ferrarius mit den Fürsten über die Eigennützigkeit der Bürger lamentiert, vielmehr sei es wiederum notwendig, »das man obern und regenten hab, die in der gemein vorgehen, und ihres wandels güte exempel geben«.¹⁰⁴³ Insofern die Erziehung als Aufgabe des Staates angesprochen ist, kann die ›Bildungspolitik‹ entsprechend der vorhergehenden Ausführungen nach Mandeville nicht die *Erziehung* zur Moral zum Zweck haben.¹⁰⁴⁴ Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass die *Befähigung* zur Moral zum Bildungsziel erhoben werden kann. Die Feststellung, dass ›gutes‹ Handeln zu ›guten‹ Ergebnissen führen kann, nicht jedoch muss, macht deutlich, dass ›Wissen‹ ein notwendiges Element moralischen Handelns ist. Mag dieser Aspekt als Argument für eine umfassende Bildung vorerst ungenügend klingen oder banal erscheinen, so eröffnet ein Blick auf die ›Moderne‹, d.h. auf eine technisch und sozial, ökonomisch und politisch zunehmend komplexe Welt, ein anderes Bild. Die tatsächlichen Handlungskonsequenzen sind nicht länger ohne Weiteres aus den Handlungsintentionen ableitbar. Diese Einsicht verdankt die Politik letztlich ihrem eigenen Geschäft. Bereits unter diesem Gesichtspunkt ist zu erwarten, dass

1042 Ferrarius, Von dem Gemeinen nutze, *Vorrede* [o.S.].

1043 Ibid.

1044 Dies gilt im Besonderen für eine Erziehung qua Konditionierung da Letztere unmittelbar in Konflikt mit der Forderung nach einer rationalen Grundlage der Moral steht, vgl. FB II, *Preface*, 7.

Mandeville ein Befürworter einer Bildungspolitik ist. Neben einer Stärkung und einem Ausbau der humanistischen Schulen¹⁰⁴⁵, forciert Mandeville insbesondere eine Förderung der Universitäten.

»In the first place I would have near double the number of Professors in every University of what there is now. Theology with us is generally well provided, but the two other Faculties have very little to boast of, especially Physick. Every Branch of that Art ought to have two or three Professors, that would take Pains to communicate their Skill and Knowledge to others. In publick Lectures a vain Man has great Opportunities to set off his Parts, but private Instructions are more useful to Students.«¹⁰⁴⁶

Doch ein kurzes Exzerpt des für die Bildungsthematik bedeutsamen, der *Fable of the Bees* im Jahre 1723 beigefügten *Essays on Charity and Charity-Schools* würde genügen, um Mandeville als äußerst scharfen Bildungskritiker zu präsentieren. Seine Generalabrechnung mit einem zeitgenössischen Phänomen, »the Enthusiastick Passion for Charity-Schools«¹⁰⁴⁷, rief bei Mandevilles damaligen Lesern wie bei modernen Interpreten starke Ablehnung hervor. Liest man die Ausführungen zur Bildung der Armen, so sind Mandevilles Ansichten tatsächlich empörend. Die Förderung der Kinder der Unterschicht sei »an unreasonable Vein of Petty Reverence for the Poor«, denn:

»Abundance of hard and dirty Labour is to be done, and coarse Living is to be complied with: Where shall we find a better Nursery for these Necessities than the Children of the Poor? none certainly are nearer to it or fitter for it.«¹⁰⁴⁸

Die Verhinderung von Bildung, um ein Heer von unwissenden, gehorsamen und vor allen Dingen kostengünstigen Arbeitern sicherzustellen, ist eine – heute wie damals – schockierende Forderung. Bevor der moderne Interpret sich der Analyse der Kernelemente des Essays zuwendet, sollte er jedoch eine kurze Betrachtung der Verteidiger der *Charity-Schools* zu Mandevilles Lebzeiten unternehmen. Diese richten sich einerseits erwartungsgemäß gegen die Diskreditierung der Barmherzigkeit als solcher.¹⁰⁴⁹ Die maßgebliche Rechtfertigung der Armenschulen besteht aber in der Argumentation, dass gerade diese den Zustand ermöglichen, welchen Mandeville seinerseits durch den Bildungsentzug anzustreben schien.¹⁰⁵⁰ In Bluets Worten etwa, sind die fraglichen

1045 Vgl. FB I, *Charity and Charity-Schools*, 293.

1046 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 295 f.

1047 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 268.

1048 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 311.

1049 Der Hintergrund der »Unbarmherzigkeit« Mandevilles wurde bereits unter 3.1.2/3.1.3 angesprochen. Die Existenzgrundlage des Einzelnen in der Ordnung ist von den realen reziproken Abhängigkeiten aus gedacht. Sofern »Barmherzigkeit« im ökonomischen Austausch notwendig scheint, ist dies kein Zeichen für das Verantwortungsbewusstsein der Wohlhabenden, sondern für die Einsicht Letzterer, dass das Fundament der Ordnung ins Schwanken gerät. Da gerade sie deren Profiteure sind, ist die vermeintliche »Freigiebigkeit« keineswegs als die christliche Tugend schlechthin misszuverstehen.

1050 Die Argumentation folgt hierin der Erörterung bei Goldsmith, welcher betont, dass die Verteidiger der *Charity-Schools* »generally agreed with most of his [Mandevilles] views about the place of

Erziehungsanstalten so eingerichtet, »that a thorough Conviction, that these Children are intended for the lower Stations of Life, grows up with their earliest Education.«¹⁰⁵¹ Auch Hendley betont, dass die Kinder auf den Schulen »for down right Labour«¹⁰⁵² qualifiziert werden und nach deren Besuch den gehobenen Schichten gegenüber »decent«, »respectful« und »inoffensive« auftreten.¹⁰⁵³ Die zeitnahe Rezeption Mandevilles sollte Anlass genug sein, sich dem Essay Mandevilles trotz der frappierenden Härten unvoreingenommen anzunehmen.

Ein erstes Argument Mandevilles gegen die *Charity-Schools* zielt auf die Personen, welche deren Gründung forcieren.¹⁰⁵⁴ Er reflektiert auf die Lebensumstände und das *self-liking* jener, um »sufficient Reasons abstract from the love of God and true Christianity« zu zeigen, »why Charity-Schools are in such uncommon Vogue«.¹⁰⁵⁵

»[I]f I had no other Adversaries than the starving Wretches of both Sexes, throughout the Kingdom of *Great Britain*, that from a natural Antipathy to Working, have a great Dislike to their present Employment, and perceiving within a much stronger Inclination to command than ever they felt to obey others, think themselves qualify'd, and wish from their Hearts to be Masters and Mistresses of Charity-Schools, the Number of my Enemies would by the most modest Computation amount to one hundred thousand at least.«¹⁰⁵⁶

Neben der Satire auf die Gründer der *Charity-Schools* hält Mandevilles Text jedoch auch Argumente gegen die entsprechende Erziehung als solche parat. Auffallend ist dabei, dass die Hauptlast nicht unmittelbar auf der religiös-moralisch orientierten Gestaltung des Unterrichts fußt.¹⁰⁵⁷ Das erste Argument basiert auf der These, dass die ›Bildung‹ keineswegs ein Mittel gegen die moralische Schlechtigkeit der Bevölkerung darstellt, sondern gerade die lasterhaften Menschen und schlimmsten Verbrecher meist ›gebildet‹ und ›schlau‹ sind.¹⁰⁵⁸ Bei genauerer Betrachtung ist es die ›List‹, welche Mandeville mit Bacon als »Left-handed Wisdom«¹⁰⁵⁹ bezeichnet, die zum Laster führt; diese aber ist freilich kein Lehrstoff an den *Charity-Schools*. Dass das Argument, Bildung führe zum Laster, in einer an das *Bildungsbürgertum* adressierten Schrift angeführt wird, gibt bereits einen Hinweis darauf, welchen Umweg Mandevilles Schluss zu nehmen

charity-school children in the structure of society.« (Goldsmith (2001), 144)

1051 Bluet, Enquiry, 197

1052 Hendley, Defence of the Charity-Schools, 25.

1053 Ibid., 13. Ähnliche ›Verteidigungen‹ finden sich bei Chandler, Doing Good, 9-28; sowie Barnes, Charity and Charity Schools Defended, 9-28.

1054 Vgl. FB I, Charity and Charity-Schools, 277 ff.

1055 FB I, Charity and Charity-Schools, 282. Auch in diesem Fall – wie bei der Untersuchung der Heuchelei der 2. Stufe offenkundig wurde – verweist Mandeville auf den Fehler »to mistake Frailty, Passion and Enthusiasm for Goodness, Virtue and Charity;« (Ibid.)

1056 FB I, Charity and Charity-Schools, 290.

1057 Mandeville erwähnt dies gleichwohl, vgl. FB I, Charity and Charity-Schools, 268, 284.

1058 Vgl. FB I, Charity and Charity-Schools, 269, 272 f., 275.

1059 FB I, Charity and Charity-Schools, 320.

gedenkt. Nach Mandeville ist seinen Zeitgenossen durchaus klar, dass die ›barmherzige Bildung‹ keine Lösung der moralischen Probleme mit sich bringt. Verwunderlich ist trotzdem, weshalb gerade zu jener Zeit, in welcher »there is as much Wickedness as ever, Charity is as Cold, and real Virtue as Scarce«¹⁰⁶⁰, die *Charity-Schools* Konjunktur haben. Diese Frage nimmt Mandeville zum Anlass, auf die ›Raubzüge‹ und ›Verbrechen‹ seiner Zeit zu blicken,

»not committed by Poor Ignorant Rogues that could neither Read nor Write, but the better sort of People as to Wealth and Education, that most of them were great Masters in Arithmetick, and liv'd in Reputation and Splendor.«¹⁰⁶¹

Unverhohlen spielt Mandeville auf die Ereignisse im Zuge der *South Sea Bubble* von 1720 an, welche als erste durch Spekulanten hervorgerufene Finanz- und Wirtschaftskrise betrachtet werden kann. Hier sind die Kreise zu suchen, von welchen das ›lasterhafte Vorbild‹ ausgeht. Die Erziehung an den Armenschulen bedeute lediglich, dass sich die Schüler in der Folge auf das Niveau der ›Bürgerlichen‹ begeben können.

»All noted Eating-Houses and Places that many Gentlemen resort to for Diversion or Business, more especially the Precincts of *Westminster-hall*, are the great Schools for Servants, where the dullest Fellows may have their Understandings improved; and get rid at once of their Stupidity and their Innocence. They are the Academies for Footmen, where Publick Lectures are daily read on all Sciences of low Debauchery by the experienc'd Professors of them, and Students are instructed in above Seven Hundred illiberal Arts, how to Cheat, Impose upon, and find out the blind side of their Masters, with so much Application, that in few Years they become Graduates in Iniquity.«¹⁰⁶²

Auch das zweite Argument, so wird sich zeigen, ist nicht gegen eine fragwürdige Bildungseinrichtung, sondern die Finanzelite im Hintergrund gerichtet. Die These lautet nun, dass die an den *Charity-Schools* gebotene Bildung die Armen untauglich für »downright Labour«¹⁰⁶³ mache. Das vermittelte Wissen führe im Gegensatz dazu, dass die Armen nicht weiter gewillt sind, der Oberschicht günstig und ergeben zu dienen.¹⁰⁶⁴ Die Aufklärung der ›Unterschicht‹, so gibt Mandeville zu bedenken, sei nicht eben im Interesse der Elite: »No Creatures submit contentedly to their Equals, and should a Horse know as much as a Man, I should not desire to be his Rider.«¹⁰⁶⁵ Der leidenschaftliche Drang der Bessergestellten, ihre Position zu behaupten, sei Grund genug, das Unwissen des Volkes

1060 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 276.

1061 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 276.

1062 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 304.

1063 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 288. Mandeville wiederholt die Wendung an vier weiteren Stellen.

1064 Mandeville gibt sich im Falle einer solchen Argumentation stets als ein Zugehöriger der Oberschicht aus; er hält fest: »No Body will do the dirty slavish Work, that can help it. I don't discommend them; but all these things shew that the People of the meanest Rack know too much to be serviceable to us.« (FB I, *Charity and Charity-Schools*, 302)

1065 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 290.

zu bewahren – insbesondere, was ihre eigene Person betrifft, denn ein Diener, so Mandeville kurz zuvor, »can have no unfeign'd Respect for his Master, as soon as he has Sense enough to find out that he serves a Fool.«¹⁰⁶⁶ Spätestens in dieser Wendung sollte die Polemik des Essays erneut deutlich werden. Auch die Zeitgenossen, die sich wie William Hendley tatsächlich mit Mandevilles Ausführungen beschäftigt haben, um sie zurückzuweisen, konnten ihr Erstaunen ob der (vollkommen ernst genommenen) Argumentation kaum verbergen. »And all the Poor of the Nation must be brought up *Fools*, that the Rich may pass as *wise Men*! A wise Contrivance truly, and worthy of a Son of *Galen*!«¹⁰⁶⁷

Wer sollte besser wissen, dass eine gewisse Bildung von ›downright labour‹, von Arbeit also, welche wirkliche Arbeit bedeutet, abhält, als jene ›Bürger‹, jene frühkapitalistischen Spekulanten, welche die *South Sea Bubble* zu verantworten haben? Erneut ließe sich hierauf mit einer Erwiderung Hendleys reagieren. Denn schließlich wurde ja bereits festgehalten, dass die *Charity-Schools* den Kindern der Armen *ihren* Platz in der Gesellschaft zuweisen und keineswegs jene ›Kenntnisse‹, wie sie die Spekulanten umtrieben, vermitteln sollen.¹⁰⁶⁸ Es führt dies den modernen Interpreten zurück zur Frage nach der Motivation und den Zwecken der *Charity-Schools*. In erster Linie, so stellte Mandeville bekanntermaßen fest, dienen diese dazu, die *äußere Erscheinung* der Armut und die *Sichtbarkeit* des Elends in der Großstadt London zu bekämpfen.

»How perverse must be the Judgment of those, who would not rather see Children decently dress'd, with clean Linen at least once a Week, that in an orderly manner follow their Master to Church, than in every open place meet with a Company of Black-guards without Shirts or any thing whole about them, that insensible of their Misery are continually increasing it with Oaths and Imprecations!«¹⁰⁶⁹

Die Verteidiger der Schulen sind nach Mandeville lediglich an »the Comeliness of the Sight« und »the finery of the Shew« interessiert.¹⁰⁷⁰ Bildungschancen, welche einen ökonomischen Aufstieg ermöglichen, d.h. eine Vermittlung des Wissens, welches die Elite zu ihren Zwecken nutzt, ist von Hendley und anderen ausdrücklich nicht erwünscht. Beide damit angesprochenen Elemente erinnern nicht ohne Grund an das stoisch-asketische Moraleideal des ›Großbürgertums‹. Es soll lediglich der äußere Anschein der Barmherzigkeit erzeugt und ein – *per definitionem* – unnützes ›Bildungsgut‹ verteilt werden, um das eigene Wohl zu sichern. Es verwundert daher wenig, wenn Mandeville Argumente findet, den ökonomischen Sinn der *Charity-Schools* zu bezweifeln.

1066 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 289.

1067 Hendley, *Defence of the Charity-Schools*, 24.

1068 Vgl. *ibid.*, 19 f.

1069 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 268. Man erinnere zudem die ›ordentlich‹, in Zweierreihen ›marschierenden‹ Schulkinder, welche bereits unter 4.1.3 erwähnt wurden; vgl. FB I, *Charity and Charity-Schools*, 282.

1070 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 269.

Die Ökonomie und insbesondere der Arbeitsmarkt, so betont Mandeville nicht nur in diesem Teil seiner *Fable of the Bees*, gehorchen eigenen, gewachsenen Ordnungsmomenten. Der konkrete Eingriff in die so entstandenen Strukturen ist deshalb kontraproduktiv.¹⁰⁷¹ Wie Ferrarius beinahe 200 Jahre zuvor, verweist Mandeville mehrfach darauf, dass die Eltern maßgeblich für die Erziehung ihrer Kinder zuständig sind¹⁰⁷², insbesondere auch was deren Integration in den Arbeitsmarkt betrifft. Während die Eltern allerdings im Normalfall und eigennützigerweise darauf achten, dass ihre Kinder aussichtsreiche Ausbildungsplätze in lukrativen Berufszweigen erhalten, so gilt dies für die Verantwortlichen der *Charity-Schools* gerade nicht, da diese lediglich ein geringes Lehrgeld ausgeben wollen und in der Folge weder Interesse am, noch Nutzen vom ehemaligen Schüler haben.¹⁰⁷³

Unabhängig von der Argumentation gegen die Armenschulen und davon, dass Mandeville zu Beginn darauf aufmerksam macht, dass er mit Blick auf jenes Thema vorhat, »to treat it somewhat Rhetorically«¹⁰⁷⁴, scheint er die inhumanen, elitären Zwecke der Befürworter zu teilen. Was ist von Mandevilles Aussage, er habe »no design that is Cruel, nor the least aim that savours of Inhumanity«¹⁰⁷⁵, zu halten? Zwar verweigere er niemanden, welcher schuldlos hilfsbedürftig ist, die notwendige Zuwendung von Seiten der politischen Gesellschaft, so führt er aus, doch, so weiter, »I would not encourage Beggary or Laziness in the Poor«.¹⁰⁷⁶ Um beide Aspekte zusammenzubringen, unternimmt Mandeville den Versuch, zu zeigen, dass ein Mangel an Möglichkeiten, einen Arbeitsplatz zu finden, als »a Fault in the Management of the Whole«¹⁰⁷⁷ zu werten ist, welcher beseitigt werden muss und kann. Es ist also eine politische Aufgabe, jedem die Option zu geben, sich selbstständig zu ernähren und seinen Ort im Ordnungsgefüge zu finden, anstatt von ›barmherzigen Gaben‹ einer elitären Oberschicht abhängig zu sein. Denn, so wiederholt Mandeville ein ums andere Mal, diese ist in ihrem Wohlstand von der arbeitenden Bevölkerung abhängig – der Text deckt somit lediglich auf: »British prosperity depended upon the exploitation of the laboring poor.«¹⁰⁷⁸ Ein moderner Interpret fasst Mandevilles diesbezügliche Aussagen zur Bildungspolitik zusammen:

1071 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 299 f.

1072 Vgl. FB I, *Charity and Charity-Schools*, 270, 297 f.

1073 Vgl. FB I, *Charity and Charity-Schools*, 300.

1074 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 262.

1075 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 267.

1076 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 267.

1077 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 301; vgl. zudem 318 f.

1078 Hundert (1994), 197.

»Education, he pretty reasonably supposes, is for the benefit of those who receive it, to give them knowledge they can hope to use or enjoy; but the charity-school, in his eyes, aimed largely at imposing moral and civil uniformity, for the benefit of the Establishment«.¹⁰⁷⁹

Eine elitäre, unterkühlte Haltung kommt bei Mandeville jedoch dort zum Tragen, wo er für eine niedrige Bezahlung der arbeitenden Massen plädiert. In der Mandeville-Forschung wurde hierauf mehrfach mit Unverständnis reagiert, denn schließlich sei Mandeville gerade derjenige, welcher in der Analyse des *self-liking* und seiner Rehabilitierung des Luxus für den Gewinn durch hohe Löhne sowie schnellere und umfassendere Zirkulation der Geldmittel eintreten müsste.¹⁰⁸⁰ Hinsichtlich des hier zu besprechenden Essays muss angefügt werden, dass Mandeville in die »großbürgerliche« Beschwerde gegen die hohen Kosten für Botengänge und weitere Auftragsarbeiten von Tagelöhnern einstimmt, die Forderung nach niedrigeren Lohnkosten allerdings mit jener nach dauerhaften Beschäftigungsverhältnissen kombiniert.¹⁰⁸¹ Mandeville spricht sich gegen eine »großzügige« Entlohnung für »Dienste« und für eine Integration aller in einen funktionellen Arbeitsmarkt aus. Es sind diese zwei Seiten der Medaille, welche dazu führen, dass Mandeville nicht mit der Unterstützung des Bürgertums rechnet.

»The Fearful and Cautious People that are ever Jealous of their Liberty, I know will cry out, that where the Multitudes I speak of should be kept in constant Pay, Property and Privileges would be precarious.«¹⁰⁸²

Die Untersuchung zur Barmherzigkeit in der *Bienenfabel* nimmt dabei den Weg, die skandalöse Verweigerung der Armenbildung als Indikator für den eigentlichen Skandal – welcher jedoch von vornherein intendiert und dessen Wirksamkeit vollkommen bewusst war – kenntlich zu machen: die ökonomische Unterdrückung und Ausbeutung.

»I know it will be ever urged against me, that it is Barbarous the Children of the Poor should have no Opportunity of exerting themselves, as long as God has not debarr'd them from Natural Parts and Genius more than the Rich. But I cannot think this is harder, than it is that they should not have Money as long as they have the same Inclinations to spend as others.«¹⁰⁸³

In jenem Zitat ist eine weitere Spitze Mandevilles gegen seine Leserschaft enthalten. Schließlich gibt Mandeville unumwunden zu, dass es ganz und gar zufällig sei, wo sich das Individuum auf der sozialen Leiter findet. Der »Erfolg«

1079 Edwards (1964), 201.

1080 Ibid., 201.

1081 Vgl. FB I, *Charity and Charity-Schools*, 319.

1082 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 319.

1083 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 310.

der Oberschicht ist nicht das Ergebnis einer leistungsgerechten Verteilung der Güter. In diesem Kontext ist auch die folgende Aussage zur anfangs erwähnten, universitären Bildung zu verstehen.

»When a Man excels in any one Study or part of Learning [...], he ought to be procur'd if Money will purchase him, without regarding what Party, or indeed what Country or Nation he is of, whether Black or White. Universities should be publick Marts for all manner of Literature, as your Annual Fairs, that are kept at *Leipsick*, *Francfort*, and other Places in *Germany*, are for different Wares and Merchandizes, where no difference is made between Natives and Foreigners, and which Men resort to from all Parts of the World with equal Freedom and equal Privilege.«¹⁰⁸⁴

Mandevilles Plädoyer für eine leistungsbezogene Bildungsgesellschaft zielt nicht auf die Sicherung der Eliten ab, deren Versagen die Börsenkatastrophe der *South Sea Bubble* kurz zuvor gezeigt hatte. Das in den *Charity-Schools* kristallisierte Vorhaben, die Kinder der Armen »to the superior Stations of common Servants and Workmen in mean and ordinary Trades«¹⁰⁸⁵ zu führen, ist keineswegs ein »barmherziges« Unternehmen, so Mandevilles Argumentationslinie. Es ist dabei die von Karl Marx bewunderte, schonungslose Darstellung des Zustands der Ärmsten der wachsenden Stadtbevölkerung und Arbeiterschaft, welche auf die »verbrecherischen« Machenschaften an anderer Stelle verweist. Tatsächlich liegt die Stärke des *Essays on Charity and Charity-Schools*, welcher seit beinahe 300 Jahren Generationen von Lesern zutiefst verschreckt und schockiert hat, darin, die Lebensumstände in einer derart dramatischen Form zu schildern – Mandeville war »unendlich kühner und ehrlicher als die philisterhaften Apologeten der bürgerlichen Gesellschaft.«¹⁰⁸⁶ Dass Mandeville das der »großbürgerlichen« Moralkonzeption entsprechende Bildungsideal zurückweist, wurde unter 4.2 erwartbar gemacht. Mit aller Macht lenkt er dabei den Blick vom ursprünglichen Thema ab. Er fokussiert nicht die Bildungsdebatte, sondern eröffnet die Perspektive auf die – vielleicht erst über 100 Jahre später in vollem Umfang erkennbare – existentielle Notlage der Bevölkerung, welche von den Vorboten der immensen Vergrößerung der Missstände in den Hochzeiten der Industrialisierung bereits gezeichnet ist.

Die *Charity-Schools* sind schon zuvor moralisch diskreditiert, da sie als »öffentliche Einrichtungen« keinerlei moralische Legitimation zur moralisch-religiösen »Bildung« besitzen. Dies ist kein Argument gegen die religiöse Erzie-

1084 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 294. Ein weiteres Mal bricht sich Mandevilles egalitäres Menschenbild Bahn. Und ein weiteres Mal bleibt dieses nicht eurozentristisch beschränkt. Wurde Mandevilles scharfe Kritik am spanischen Kolonialismus mit Blick auf den Genozid in Mittel- und Südamerika bereits erwähnt (vgl. 3.1.2; FB I, *Remark Q*, 195 f.), so lautet ein Argument gegen die Deportation von Gefangenen nach Übersee etwa, jene Strafgefangenen würden dort zu viel Unheil anrichten, »teaching the *Africans* more Villany and Mischief than ever they could have learn'd without the Examples and Instructions of such *Europeans*.« (Mandeville, *Frequent Executions at Tyburn*, 43)

1085 Bluet, *Enquiry*, 206.

1086 Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 284.

hung als solche. Doch diese, so bemerkt Mandeville am Rande, solle sonntags, *durch* die Kirche und in der Kirche erfolgen.¹⁰⁸⁷ Dass das Lehrprogramm der Ar-
mensschulen zwangsläufig eine illegitime Form annimmt, liegt in der Motivation
des ›Bürgertums‹ begründet, welches kein Interesse daran hat, die individuellen
Fähigkeiten der Kinder der Unterschicht zu fördern und sie damit zu befähigen,
reziproke Abhängigkeitsverhältnisse in der modernen Welt herzustellen bzw., so-
weit (noch) vorhanden, zu erhalten. Mandeville erkennt in der Bildungspolitik
seiner Zeit gerade das Gegenteil dessen, was er als die politische Aufgabe ange-
sehen haben muss. Sie erzieht, erstens, zur Heuchelei und, zweitens, verhindert
sie die individuelle Positionierung in der politischen Ordnung. Ihr Ziel ist die zu
kontrollierende Massengesellschaft, ihre Feinde die Autonomie des Einzelnen
und der Pluralismus der Gesellschaft, denn ihr Richtmaß ist das Wohl der
Elite.¹⁰⁸⁸

Mandevilles Text wird nicht von Mitleid getragen. Um dies nicht als barbari-
schen Zug zu interpretieren, ist es notwendig, sich der Äußerungen zu den
›Niederungen‹ der harten, körperlichen und notwendigen Arbeit (*downright la-
bour*), welche die Ärmsten zu leisten hätten, zu erinnern. Aus welcher
Perspektive erfolgt die Darstellung der Arbeit? Sie ist als solche in den Augen je-
ner charakterisiert, welche sich im neu entstandenen Finanzzentrum London von
jedweder Form der Arbeit zu befreien suchten, welche ihr Kapital jenseits von
Produktion und Konsum in die (Südsee-)Blase der Spekulation fließen ließen. Der
Reichtum einer Nation aber, so Mandeville, bestehe nicht in Kapitalströmen, son-
dern in der Arbeit der Bevölkerung.

»The great Art then to make a Nation happy and what we call flourishing, consists in
giving every Body an Opportunity of being employ'd; which to compass, let a Gov-
ernment's first care be to promote as great a variety of Manufactures, Arts, and
Handicrafts, as Human Wit can invent; [...] for let the Value of Gold and Silver either
rise or fall, the Enjoyment of all Societies will ever depend upon the Fruits of the
Earth, and the Labour of the People;«¹⁰⁸⁹

Mandeville präsentiert die ›Arbeitswelt‹ aus der Perspektive jener, welche sie zu
umgehen suchen. Tatsächlich aber entspricht sie in ihrer Form einer *größtmögli-
chen* Vielfalt an kreativen, herstellenden Prozessen den Zwecken der
grundlegenden Antriebe der menschlichen Natur. Die ›harte Arbeit‹, der sich der
Großteil der Bevölkerung stellen muss, ist auch in anderer Weise anerkannt.
Denn ihre Beschreibung unterscheidet sich keineswegs grundlegend von jener
der höchsten Ämter in der Politik, welche unter 3.2.3 besprochen wurden. Wur-

1087 FB I, Charity and Charity-Schools, 307.

1088 Die politischen Verweise und die suggestive Wortwahl sind hier bewusstmaßen zu wählen, wurde
die untersuchte Abhandlung doch zum Anlass genommen, Mandevilles Denken als »präfastisch oder
faschistoid« zu charakterisieren, so der Herausgeber Walter Euchner in seinem ›Versuch‹ über die
Bienenfabel in Mandeville, Bienenfabel [Euchner], 55.

1089 FB I, Remark Q, 197.

den dort nicht die Positionen der höchsten Würdenträger als einfache Arbeit – als das Aufziehen einer Uhr oder die Betätigung eines Webstuhls – beschrieben? Wurden dort nicht auch Vorkehrungen getroffen, dass die leidenschaftliche Natur des Menschen – im einen Fall die ›Faulheit‹ der Arbeiter, im anderen die ›Gier‹ der Amtsinhaber – keine Möglichkeit findet, sich zu entfalten? Waren nicht auch jene Tätigkeiten durch ihre Notwendigkeit für das Gemeinwohl – sei es im Sinne der Kooperation oder der Koordination – bestimmt? Könnte in diesem Sinne der Abscheu der ›Society‹ vor ›wirklicher‹ Arbeit, nicht jene Montaignes gegen das Tun der politischen Elite entgegengestellt werden?

»Ebenso gibt es in jedem Gemeinwesen notwendige Aufgaben [des offices necessaires], die nicht nur verwerflich, sondern geradezu sittenwidrig sind. [...] Wenn sie nun solcherart entschuldbar werden, weil wir sie brauchen und das öffentliche Interesse [la nécessité commune] ihre wahre Natur beschönigt, sollten wir die Durchführung solcher Aufgaben den robusteren und weniger zögerlichen Bürgern überlassen, die bereitwillig Ehre und Gewissen dafür opfern (wie einst Männer der Antike für das Wohl des Vaterlandes ihr Leben). Wir hingegen, die wir schwächer sind – begnügen wir uns mit leichteren und weniger riskanten Rollen!«¹⁰⁹⁰

1090 Montaigne, Essais, 11 f. (830).

5.2 Die öffentliche Genese der Moral

Soll im beschließenden Abschnitt der Arbeit die Moralkonzeptions Mandevilles dekuviert werden, so ist zunächst festzustellen, dass diese nicht ohne Grund erst gegen Ende zum Gegenstand der Untersuchung wird. In den vorhergehenden Abschnitten schien Mandeville vorrangig darauf zu zielen, verschiedene Sphären innerhalb der Ordnung von moralphilosophischen Fragen zu distanzieren und so deren jeweils eigenständige Funktionen und Zwecke zu analysieren. Unter 5.1.2 konnte zwar gezeigt werden, dass der Weg vom religiösen Ideal über die politische Tugendlehre und die Konzeption der Ehre hin zu den Gesetzen keine Schwächung oder Überwindung der Moral bedeutet – Mandeville beleuchtet lediglich, wie dieselben, leidenschaftlichen Motive des Menschen, je nach der normativen Konzeption, hinter Formen der Heuchelei verborgen werden. Dennoch könnte die Vermutung laut werden, dass Mandeville zwar nicht den Pfad zur Unmoral weist, sich in seinem Denken aber die Überzeugung Bahn bricht, dass die moralische Utopie *peu à peu* als Fiktion, als narrative Maskerade überführt werden müsse. Insbesondere Mandevilles Wahl der Beispiele gab seinen Zeitgenossen, wie späteren Interpreten, oftmals Anlass, im Werk ein Plädoyer für die Akzeptanz eines Immoralismus zu vermuten.

Tatsächlich aber sollten eben jene Beispiele, Anekdoten und Erzählungen dazu anspornen, ein weiteres Mal Mandevilles Methode kritisch zu hinterfragen. Zuletzt handelte die Arbeit etwa von einem illegitimen, manipulativen Eingriff in das Bildungswesen unter einem religiösen Deckmantel. Mandeville hätte den Beweis seines Arguments anhand der Universitäten versuchen können, welche bis zur Gründung des *University College London* unter der Federführung Jeremy Benthams¹⁰⁹¹ auf das Engste mit der anglikanischen Kirche verbunden waren. Mandeville deutet die zu dekuvierende Problematik an jenem Beispiel zwar an, bevorzugt jedoch die *Charity-Schools* als Anschauungsobjekt und suggeriert mit seinen ›Argumenten‹, dass den Unterprivilegierten die vermeintlich letzten Bildungschancen zu nehmen seien und sie unwissend im Elend zurückgelassen werden sollten. Wenig tröstlich ist da die Anmerkung, dass das »Prinzip sozialer Ungerechtigkeit [...] im Kontext merkantilistischen Denkens nichts Schockierendes an sich«¹⁰⁹² hatte. Zudem ist dies nur teilweise richtig, denn die Empörung,

1091 Diese Gründung selbst könnte zumindest als ›ominös-säkular‹ bezeichnet werden.

1092 Füger (2002), 92; vgl. zudem Chalk (1966), 12 ff.

welche Mandeville hervorrief, deutet darauf hin, dass die Maxime der Ausbeutung der Armen sehr wohl schockierte. Sicherlich ist es irrig, die ›soziale Frage‹ als eine Erfindung des 20. Jahrhunderts auszugeben, welche ihren ersten sichtbaren und ›materiellen‹ Ausdruck im Siedlungs- und sozialen Wohnungsbau erhalten habe. Ein bloßer Verweis auf die 3. Satire Juvenals sollte genügen, diese Position zu widerlegen.¹⁰⁹³

An anderer Stelle hätte Mandeville den ›utilitaristischen Maßstab‹ der Politik etwa anhand der Steuerpolitik zeigen können – welche ja ebenfalls, insbesondere in den Ausführungen zum Parlamentarismus in den *Free Thoughts*, thematisiert wurde. Während es dem ›armen‹ Individuum nicht gestattet ist, einen ›reicheren‹ Bürger um sein Hab und Gut zu erleichtern, hat der Staat das Recht – im modernen Sinne eben beispielsweise mithilfe einer progressiven Steuerquote – eine Umverteilung anzustreben. Mandeville wählt jedoch erneut nicht diesen sich anbietenden Weg. Er verdeutlicht die Sonderstellung politischer Maximen stattdessen anhand des Mehrfachmordes an einer kranken Schiffsbesatzung¹⁰⁹⁴, d.h. er wählt ein Beispiel, dessen Schema gewöhnlich von Gegnern des Utilitarismus genutzt wird.

Zuletzt sei noch auf die ›dirty hands‹ der Politik verwiesen. Erneut wäre ein Gegenstandsbereich denkbar, welcher zu einer weitgehend unproblematischen Veranschaulichung zur Verfügung gestanden hätte. So hätte Mandeville für eine staatliche Kontrolle des Glücksspiels plädieren können, welche z.B. imstande wäre, Wetteinsätze zu deckeln und den Ruin einzelner Spielsüchtiger zu verhindern.¹⁰⁹⁵ Mandeville wählt jedoch die Prostitution zum Objekt eines Werkes, in welchem ein ohnehin heikles Thema angeschnitten wird, das zumindest die religiös motivierten Gegner ›politischer Machenschaften‹ auf den Plan rufen muss. Auch zögert Mandeville nicht, der Politik höchst fragwürdige Verfahrensweisen – etwa die internationale Akquise von Prostituierten¹⁰⁹⁶ –, welche kein notwendiges Element einer politischen Regulation von Prostitution darstellen, anzuraten.

Die drei zuletzt genannten Beispiele machen deutlich, dass in jedem Falle, also unabhängig von der Richtigkeit der Thesen Mandevilles, andere Anschauungsobjekte zu Verfügung gestanden hätten, welche weit mehr Überzeugungskraft besitzen. Es scheint in mancher Passage beinahe, als wolle die *Bienenfabel* zugleich die Beispiele liefern, die die Beweisführung der *Bienenfabel*-These untergraben. Sabotiert Mandeville gewissermaßen selbst sein Projekt? Inwiefern kann dieses Vorgehen als bewusst ausgeführt und motiviert

1093 Vgl. Juvenal, Satiren, 37-62 (36-60), insb. Z. 166-7, 232-60. Die Satire begründet den Weggang eines armen Freundes aus Rom, »denn wirklich drohen sovieler Tode, wieviel / in jener Nacht Fenster wachend offenstehen, wenn du worübergehst.« (Ibid., Z. 274-5)

1094 Vgl. Mandeville, Modest Defence, 68 f.

1095 Das Glücksspiel ist ein Gegenstandsbereich, welchem Mandeville ebenfalls Aufmerksamkeit schenkt, s. FB I, *Grumbling Hive*, 18; FB I, *Remark E*, 81-84.

1096 Vgl. FB I, *Remark H*, 98 f.

verstanden werden? Ein aus der Literatur bekannter Versuch, diese Fragen zu beantworten, verlegt sich auf die Betonung der sozialkritischen Aspekte des Werks.

In einer Vielzahl der Bilder und Erzählungen versucht Mandeville, den Blick des Lesers in einem Subkontext, abseits der philosophisch-argumentativen Textgestaltung, auf eben das zu stoßen, »[w]as ob seiner Grausamkeit nicht wahr sein dürfte«.¹⁰⁹⁷ Diese Einschätzung trat auch in der Stellungnahme bei Marx hervor. Das Vorgehen Mandevilles hat m.E. jedoch darüber hinaus Methode – Anziehungs- wie Überzeugungskraft, sachlicher Inhalt wie philosophischer Gehalt des Mandeville'schen Werks finden sich ebenfalls dort, wo er offenkundig jenseits der klassischen Formen der Argumentation operiert. Das erste Kapitel wird sich den literarischen Besonderheiten, den gattungsspezifischen Merkmalen und poetischen Untertönen zuwenden, um die Funktion der Satire und die Momente der Aufklärung bei Mandeville zu erfassen (5.2.1). Unter Hinzunahme der ordnungstheoretischen Analyse und mit Bezug auf die politische Öffentlichkeit wird dabei der Horizont eröffnet, vor welchem sich die Moralkonzeption Mandeville abzeichnet. Die Diversität und Autonomie der Individuen einerseits (5.2.2) und das mit der Transformation des Ordnungsdenkens etablierte Verständnis der Einheitsbildung andererseits (5.2.3) verweisen auf die lebendige Grundlage, von welcher eine öffentliche Genese der Moral ihren Ausgang nimmt.

5.2.1 *Satire und Aufklärung*

Der Einzelne in der modernen, politischen Gesellschaft wurde nun bereits in mancherlei Hinsicht als ›öffentliche Person‹ dargestellt. Auf dem ›Jahrmarkt der Eitelkeiten‹, d.h. auf der politischen Bühne, an der Börse oder im Kaffeehaus, erschien er bislang als Schauspieler, der seinen Part im Ganzen des Stücks spielt, »an artifact crafted by role-players within contemporary forms of social exchange«.¹⁰⁹⁸ Befürwortet Mandeville damit eine Korruption des Individuums, welche in dieser Ausprägung zweifelsohne »a threat to personal integrity and the power of the full citizen«¹⁰⁹⁹ darstellt? Dazu muss vorab bemerkt werden, dass diese gewissermaßen holistische Perspektive den Blick – paradoxerweise – nur auf eines von zwei möglichen *und* notwendigen Elementen der Bewertung öffnet.

1097 Bürgin (1996), 265.

1098 Hundert (1994), 185.

1099 Ibid., 196.

»[T]o judge impartially, we ought to view things on all sides, and [...] all men ought to be consider'd two different ways. *First*, as to their occupation, the station of life, which either choice or necessity has put them in. And here we chiefly mind the usefulness and dignity of their callings, their capacities, with all qualifications requir'd for the exercise or performance of their functions. In this view we have no regard for the persons themselves, but only the benefit they may be of to the publick, if they please and their service be wanted; and they are only look'd upon as parts and members of the whole society.«¹¹⁰⁰

Der Einzelne wird hierbei an seinem äußeren Schein und seiner Maske, d.h. an seinem Auftritt auf der ›großen Bühne‹, gemessen und es ist konsequentialistisch zu bestimmen, ob er zum Gelingen einer Komödie oder einer Tragödie beiträgt. Mandeville erklärt im Übrigen ausdrücklich, dass sein Begriff der Tugend (*virtue*) in diesem Bereich angewandt werden kann, denn: »In Tract of Time, the Sense of the Word *Virtus* received [...] a greater Latitude«.¹¹⁰¹ Die terminologische Problematik darf aber nicht davon ablenken, dass die im eigentlichen Sinne moralische Fragestellung bestehen bleibt, sofern der Mensch eben nicht *nur* als Teil des Ganzen, als Mitglied einer Gesellschaft betrachtet wird. Um dem Einzelnen (als moralischem Subjekt) gerecht zu werden, muss *zugleich* eine zweite Perspektive eingenommen werden:

»*Secondly*, every person is to be consider'd as an entire individual, a wonderful machine, endued with thought and a will independent of any thing visible from without. In this view we look upon him as a necessitous being, subject to hunger and thirst, and having many passions to gratify, and at the same time a vast compound, a lesser world, with a sovereignty, and a court of judicature within, having a private welfare and preservation of his own to mind, altogether abstract from the good of the publick.«¹¹⁰²

Eine Moralkonzeption, welche ihren Ausgang bei den Motivationen des Einzelnen und den individuell zu bestimmenden Lustempfindungen nimmt, die in ihren Urteile jedoch Anspruch auf Universalisierbarkeit erheben, muss, so ist zu zeigen, beide Perspektiven einnehmen. Die grundlegenden Antriebe, *self-love* und *self-liking*, wie die Religion, sind mit dem Individuum in der zweiten Perspektive, dem ›bedürftigen Wesen‹, strebend nach seinem ›privaten Wohl‹, verknüpft. Der ›politische‹ Blickwinkel entspricht hingegen der ersten, holistischen Perspektive. Die Genese der Gesetze zeigte, dass die dortige Verortung der Moral ebenfalls scheitert. Die Heuchelei der ›politischen Tugendlehre‹ und des ›Ehrbegriffs‹ machten vielmehr deutlich, dass die Konsequenz der deplatzierten Moralkonzeption

1100 Mandeville, *Free Thoughts* [1729], 282.

1101 Mandeville, *Origin of Honour*, vi. Letztlich wurde das Wort sogar für die herausragenden Eigenschaften unbelebter Dinge gebraucht – eine Nutzung, welche Mandeville in seinem medizinischen Hauptwerk, *Of the Hypochondriack and Hysterick Diseases*, übernimmt. Dort wird mit ›*virtue*‹ z.B. die Wirksamkeit eines Medikaments bezeichnet. (Vgl. Mandeville, *Hypochondriack and Hysterick Diseases* [1730], 329)

1102 Mandeville, *Free Thoughts* [1729], 282 f.

tion in einer Formvielfalt der ›*counterfeited virtue*‹ besteht. Da Mandeville in einem kritischen Verfahren auf den funktionellen Ersatz wahrer Tugend, d.h. auf fehlerhafte Moralkonzepte, hinarbeitete, bleibt an dieser Stelle die Aufgabe, die eigentliche Moral nicht nur begrifflich, sondern *inhaltlich* und in *positiver* Form darzustellen.

Der äußeren Imitation, dem ›Ersatz‹ und ›Schein‹ der Moral, sind bei Mandeville beinahe keine Grenzen gesetzt – »there is no Benevolence or good Nature, no amiable Quality, or social Virtue, that may not be counterfeited«. ¹¹⁰³ Diese äußere Entsprechung oder Vortäuschung ist bei Mandeville nicht als Annäherung an die ›wahre Moral‹ zu verstehen, denn beide Seiten haben grundlegend verschiedene Prinzipien. ¹¹⁰⁴ Dies führt zu einer Komplikation, denn die inhaltlich reiche Darstellung der ›*counterfeited virtue*‹ kann in diesem Sinne ihr positives Urbild gerade inhaltlich *nicht* erhellen. Schon Edwards hielt diesen Aspekt als ein »apparent lack of positive direction« ¹¹⁰⁵ für die *Fable of the Bees* fest. Anne Mette Hjort fügte hinzu, dass der Umstand, dass Mandeville »has little or nothing to say about the model that allegedly is imitated« ¹¹⁰⁶, nicht durch eine ›kritische Methode‹ gerechtfertigt, sondern notwendig als eine Problematik zu erfassen sei.

»Mandeville [...] fails to describe the models of true virtue which are required by the very idea of a ›counterfeited virtue.‹ What is more, he in no way acknowledges the *dūnamis* of time and repetition, holding instead to a wholly static conception of imitation. [...] The fact that our self-interested motives cease to figure within the sphere of our awareness does not, however, mean that they lose their causal efficacy. They remain the true bases of our actions.« ¹¹⁰⁷

Diese ›Lücke‹ bei Mandeville würde im Kontrast mit Pierre Nicole kenntlich, denn in dessen *Essais* fände sich die Beschreibung, »how the imitation of charity can contribute towards moral virtue«. ¹¹⁰⁸ Tatsächlich ist bei Nicole die Wirksamkeit der *amour-propre* als die Voraussetzung dafür zu werten, dass die in der ›Ordnung der Natur‹ befindlichen, leidenschaftlich handelnden Menschen eine äußere Angleichung an das mit der ›Ordnung der Gnade‹ immer schon gegebene Ideal erfahren. Die Selbstliebe vermag die *caritas* hinsichtlich ihrer Effekte zu imitieren ¹¹⁰⁹ und stellt in Nicoles Theorie »la source et le fondement de tout le commerce qui se pratique entre les hommes« ¹¹¹⁰ dar. Doch eine Vermittlung zwischen der zuvor dargestellten, doppelten Perspektive findet bei Nicole weder

1103 FB II, *Third Dialogue*, 100 f.

1104 Vgl. FB I, *Remark T*, 229 f.

1105 Edwards (1964), 195.

1106 Hjort (1991), 962; vgl. zudem die Ausführung unter 3.2.3, sowie Hjort (1991), 958.

1107 Ibid., 963.

1108 Ibid., 963.

1109 Vgl. Nicole, *Essais* (fr.), 179 (III/123).

1110 Ibid., 181 (III/128); vgl. zudem ibid., 268 (II/234).

statt, noch ist sie vonnöten, da das ›Ideal‹ in ›privater‹ Hinsicht religiös gegeben und gesichert ist und dessen Imitation ›öffentlich‹, d.h. durch die Politik, durchgesetzt wird.

»Il n'y a donc rien dont on tire de plus grands services que de la cupidité même des hommes. Mais [...] elle n'a ni bornes ni mesures. [...] Il a donc fallu trouver un art pour régler la cupidité, et cet art consiste dans l'ordre politique.«¹¹¹¹

Es ist dabei unerheblich, ob in Nicoles Beschreibung, wie politische Vermittlung die bloße äußere Entsprechung mit der ›Ordnung der Gnade‹ erreicht, ein resignativer Zug erblickt wird. Bilanzierend zumindest können positive Effekte mit dieser Auffassung verknüpft werden, wie etwa die neuzeitliche Atheismus-Debatte offenbart. Sofern ein Weg aufzuzeigen ist, dass die ›Ungläubigen‹ äußerlich den ›wahren Christen‹ entsprechen können, kann darin – wie etwa bei Bacon oder Bayle – ein Argument für religiöse Toleranz ausgemacht werden. Bei Mandeville, welcher als ›Freidenker‹ ebenfalls für religiöse Toleranz einsteht, wiederholt sich hier jedoch das anhand der Moral sichtbar gemachte Fehlen des positiven Maßstabs. Die Prinzipien des Handelns der Atheisten, wie auch der – gemäß ihrer Selbstaussage – am christlichen Ideal orientierten Personen, sind stets leidenschaftlich, d.h. durch die grundlegenden Antriebe bestimmt.

»[A]s they [speculative atheists] are commonly studious, peaceable men, the hurt they do to the publick is inconsiderable. To make this not appear a paradox, we are but to reflect on what it is men are govern'd by in the conduct of their lives, and we shall find, that very few act from the principles they profess, whilst all the rest are sway'd by their passions and inclinations;«¹¹¹²

Im Ergebnis muss festgehalten werden, dass im Falle Mandevilles kein unmittelbar gangbarer Argumentationsweg von der ›vorgetäuschten Tugend‹ zur ›wahren Moral‹ zu entdecken ist. Mit Blick auf seine Methode bedeutet dies, dass die Funktion der Satire sich nicht darin erschöpft, die Disharmonie der Lippenbekenntnisse zu orchestrieren und die Antinomie der Akteure zu demaskieren. Zwar wird in *The Grumbling Hive* die Disparität zwischen dem expliziten ›Ruf nach Tugend‹ und den impliziten, faktischen Begehrlichkeiten in Szene gesetzt, doch dieses Schauspiel gibt Mandeville nur – so wird im Rahmen der Anmerkungen bewusst –, um das zwar erflehte, doch ungebetene Ideal als das ebenso schillernde wie hohle Idol (wahlweise intriganter Missionare, manipulativer Demagogen oder selbstvergessener Enthusiasten) ins Rampenlicht zu rücken.

Schon die sprachliche Form des Versuches, die Tragweite der Satire anzudeuten, gibt einen Hinweis darauf, dass die literarische Tiefe der *Bienenfabel* bewusst ermessen werden muss. Der Interpret Mandevilles kann nicht darauf hoffen, unter einem bloß dünnen Deckmantel bisweilen poetischer Sprache auf ein systematisch angelegtes Vorhaben zu stoßen. Die von Mandeville bevorzug-

1111 Nicole, *Essais* (fr.), 398 (II/167).

1112 Mandeville, *Free Thoughts* [1729], 4.

ten Gattungen – Fabel, Satire und Lyrik – weisen nicht lediglich *äußere* Merkmale auf, sondern folgen zudem einer *inneren* Logik. Dass dieses Moment zu berücksichtigen ist, kann zwar nicht aus der eminenten wichtigen Stellung des analogen Doppelaspekts in der moralphilosophischen Analyse geschlossen werden, doch sollte die sich andeutende Verwandtschaft zwischen Form und Inhalt dazu anregen, sich der literaturwissenschaftlich relevanten Charakteristika des Werks anzunehmen.

Die Gattung der Satire¹¹¹³ hatte zu Mandevilles Lebzeiten Konjunktur und machte einen ihrer noch heute bekanntesten Autoren, Jonathan Swift, und sein Sprachrohr, Isaac Bickerstaff, zu Berühmtheiten der Medienlandschaft. Die meisten jener zeitgenössischen Schriften operierten dabei in einer leicht zu dekuvierenden ironischen Form. Dies spricht etwa aus der bereits zitierten Satire auf Swift selbst, welche auf Sir Thomas Burnet zurückgeht und in welcher der große Autor vermeintlich selbst spricht. Bislang, so ist dort mit Blick auf die Politik und die Parteielandschaft Englands zu lesen, unterstützte er die Forderung nach einer demokratischen, repräsentativen Legislative – sofern die *Tories* darin die maßgebliche Macht hatten.

»What I have said above, perhaps, was the Result of my serious Reflection; what I say to the Contrary, is in Compliance to the Times, and my Interest, which is much more valuable to me, than the Good of my Country: Freedom now is the Jest of our Party«. ¹¹¹⁴

Die Botschaft des Textes – der Verrat der ›wahren Werte‹ an den eigenen Gewinn – bleibt kaum verborgen. Anders verhält es sich bereits bei der ursprünglichen Satire Bickerstaffs, welche sich aus der Vorhersage des Sterbens und dem schließlich entsprechend der Vorhersage medial verbreiteten Todes des Astrologen Partridge zusammensetzt.¹¹¹⁵ Denn tatsächlich wurde Bickerstaff ernst genommen – der tiefere Sinn der Satire wurde dadurch erreicht, dass Partridge *selbst* die Unwahrheit der ›Vorhersage‹ betonte.¹¹¹⁶ Denn so konnte sich Swift auf dessen Aussage beziehen »[t]hat he is *not only now alive, but was likewise alive upon that very 19th of March, when I had foretold he should die*« und voll schwarzer Ironie anmerken: »This is the Subject of the present Controversie between us«. ¹¹¹⁷ Mandeville kannte nicht nur die bereits berühmte Anekdote¹¹¹⁸,

1113 Untersuchungen zu Mandeville als Satiriker, finden sich insb. innerhalb der letzten Jahrzehnte wieder häufiger, s. etwa Castiglione (1983); Gorak (1990); K. Scott (2009).

1114 [Burnet], *Essays*, 64.

1115 Vgl. Swift, *Predictions for the Year 1708*, 5; sowie etwa Swift, *Of the Death of Mr. Partridge*, [Einzelblatt, BL shelfmark C.135.g.17].

1116 Vgl. Partridge, *Squire Bickerstaff Detected*, 2.

1117 Swift, *Vindication of Isaac Bickerstaff*, 5.

1118 Vgl. FB II, *Preface*, 27.

sondern er war sich auch einer Problemstellung bewusst, mit welcher sich die Satire im Allgemeinen konfrontiert sieht und welche ebenfalls zu Beginn des 18. Jahrhunderts von Swift formuliert wurde.

»Satyr is a sort of *Glass*, wherein Beholders do generally discover every body's Face but their own; which is the chief Reason for that kind of Reception it meets in the World, and that so very few are offended with it.«¹¹¹⁹

Der Aufschrei, welcher insbesondere nach Erscheinen der Ausgabe von 1723 immer lauter wird¹¹²⁰, belegt offenkundig, dass Mandeville jenes Ziel, die Empörung derer, die sich selbst angegriffen fühlen, erreichte. Dabei scheint die Satire, welche in *The Grumbling Hive* geboten wird, dazu vorerst alles andere als geeignet, denn nicht ohne Grund wurde resümiert, Mandeville sei »a satirist who did not want to reform manners.«¹¹²¹ Hieraus sind zumindest zwei weitere Fragen abzuleiten, welche die Maßstäbe der Satire bzw. ihren Adressaten betreffen. Aus den bisherigen Ausführungen wurde ersichtlich, wie die von Castiglione fixierte Verwunderung zustande kommen kann, denn sofern im ersten Teil der »murrende Bienenstock« als der Heuchelei frönend gezeichnet wird und sich im zweiten Part das Scheitern des vermeintlichen Ideals veranschaulicht findet, sind beide Seiten in einer Art und Weise diskreditiert, die es nicht erlaubt, dass die eine als Korrektiv der anderen fungiert. Castiglione zog den Schluss, dass Mandeville nicht *ein* Ideal als mit *der* Wirklichkeit konfligierend darstellen möchte, sondern auf einer Metaebene »the more complex relation between ideals and the down-to-earth reality«¹¹²² thematisieren wolle.

Eine zentrale Frage ist in diesem Kontext jene nach Mandevilles Adressaten. Die Antworten unterscheiden sich bei den meisten Interpreten nur im Detail. So betont Hundert, dass insbesondere die Anhänger eines »*civic humanism*« und der »*Country Party*«, also etwa James Harrington oder Algernon Sidney, angesprochen sind.¹¹²³ Castiglione versteht diese Gruppe im engeren Sinne politisch als Anhänger Henry St. Johns, des 1st Viscount Bolingbroke.¹¹²⁴ Und weitere Autoren betrachten die »*Societies for the Reformation of Manners*« als maßgebliche Adressaten des satirischen Angriffs.¹¹²⁵ Im zweiten Teil der *Fable of the Bees* hingegen möchte Cleomenes zeigen, dass der erste Teil allem voran gegen die »*beau monde*« und die »*modern Deists*« gerichtet war¹¹²⁶, deren Symbolfigur, der 3rd

1119 Swift, *A Tale of a Tub*, 227. Zu Mandevilles Rezeption, vgl. Castiglione (1983), 240.

1120 Es sei an dieser Stelle ausdrücklich auf die umfassende, chronologische Auflistung der Reaktionen durch F. B. Kaye verwiesen, s. Kaye, »References to Mandeville's Work«, FB II, 418-453.

1121 Castiglione (1983), 263.

1122 Castiglione (1983), 264. Er vergleicht die Methode Mandevilles dabei mit der Cervantes' in seinem *Don Quixote*, s. *ibid.*

1123 Vgl. Hundert (1994), 8 ff. Vgl. zu den nachfolgenden Überlegungen auch die Besprechung unter 2.2.2.

1124 Vgl. Castiglione (1983), 246.

1125 Vgl. insb. Goldsmith (2001), 27-32; Speck (1975), 66-71.

1126 FB II, *Third Dialogue*, 102 f.

Earl of Shaftesbury, auch späterhin das zweifelhafte Vergnügen der Aufmerksamkeit Mandevilles genießen wird. Jenseits der konkreten, persönlichen Zuordnungen muss m.E. insbesondere zwischen einem philosophisch-fachlichen und einem bürgerlich-feuilletonistischen Adressaten unterschieden werden.

Im Rahmen der philosophischen Auseinandersetzung gibt Mandeville ausreichend Hinweise darauf, gegen wen er sich richtet – er fügt den Essay *A Search into the Nature of Society* dem ersten Teil der *Fable of the Bees* hinzu, welcher explizit von einer Konfrontation mit Shaftesbury ausgeht und beschließt den zweiten Teil mit einer Gegenüberstellung mit dem Autor der *Characteristicks*.¹¹²⁷ Die verschiedenen Formen der Komik, wie Satire, Parodie oder Ironie, haben jedoch immer zwei Adressaten; jenen, auf dessen Kosten der Witz erfolgt, und jenen, welcher mit dem Autor lacht. Beide Gruppen muss der Verfasser im Auge haben, und zwar nicht nur, um erfolgreich zu verkaufen, sondern um überhaupt ein der entsprechenden Gattung erkennbar zugehöriges Werk zu schaffen. Die im Kontext der philosophischen Interpretation Mandevilles entscheidende Frage lautet nun, welcher der beiden Adressaten als derjenige zu bestimmen ist, den Mandeville zu überzeugen sucht. Kann es sich dabei tatsächlich um die Anhänger Shaftesburys handeln, d.h. die Anhänger eines kurz zuvor verstorbenen Autors, welchen Mandeville nicht zuletzt persönlich angreift? Kann dieser Affront Mandevilles als ›Einladung‹ zur fachlich-argumentativen Auseinandersetzung gelten?

Dies muss bezweifelt werden. Mandeville spottet über Shaftesbury, welcher etwa das Gute im Menschen voraussetze und erwarte, »as we do a sweet Taste in Grapes and China Oranges«, und daraus folgere, dass die Vernunft das Verhalten »with as much Ease and Readiness as a good Rider manages a well-taught Horse by the Bridle« moralisch lenken könne.¹¹²⁸ Dass Mandeville und Shaftesbury bisweilen grundlegend verschiedene Positionen vertreten, bedeutet nicht, dass Ersterer die Notwendigkeit sieht, gerade die Anhänger des Letzteren von seinen Ansichten zu überzeugen. Bereits seine erste Einschätzung zu den Kerngedanken der *Characteristicks* legt hiervon Zeugnis ab: »What Pity it is that they are not true«.¹¹²⁹ Die *Fable of the Bees* macht hingegen von Beginn an deutlich, dass eine hiervon verschiedene Kritik in einem gänzlich anderen Tonfall beabsichtigt ist. »The Satyr therefore to be met with in the following Lines«, so Mandeville, »was not made to injure and point to particular Persons«.¹¹³⁰ Diese und andere Formen der philosophischen Auseinandersetzung unterscheiden sich grundlegend von jener mit Shaftesbury, z.B. die gänzlich humorlose Verurteilung, welche die Descartes'schen Schule ob ihrer Grausamkeit gegenüber Tieren erfährt.¹¹³¹ Ein

1127 Vgl. FB I, *Nature of Society*, 323; FB II, *Sixth Dialogue*, 356 f.

1128 FB I, *Nature of Society*, 323 f.

1129 FB I, *Nature of Society*, 324.

1130 FB I, *Preface*, 6, eigene Hervorhebungen.

1131 Vgl. FB I, *Remark P*, 181.

weiteres aufschlussreiches Beispiel stellt der Umgang mit Thomas Hobbes dar. Denn wenngleich die Äußerungen eher zurückhaltend sind – Hobbes übertreibe nur an der ein oder anderen Stelle bzw. stütze seine Argumentation bisweilen auf unzureichende Gründe¹¹³² – so setzt Mandeville sein politisches Projekt doch in gleicher Weise von Shaftesbury und Hobbes ab.¹¹³³ Die Satire macht jene gewogen, welche mit Mandeville über die ›unverbesserlichen Optimisten‹ schmunzeln, d.h. all jene, welche sich zur skeptischen Tradition Montaignes und zur pessimistischen Philosophie Hobbes' bekennen.

Jenem Adressaten wird Mandeville nicht nur in seiner Anthropologie gerecht, in welcher er jedwede ›moralische Neigung‹ verneint und die Möglichkeiten der Vernunft maßgeblich einschränkt, sondern auch in den späteren Passagen. So bleiben etwa die physische Macht des Staates und die Funktion der ›Furcht‹ betont, wenngleich mit der Koordination der Kooperation ›sanfte‹ Wege der politischen Einflussnahme erwartbar gemacht wurden. Auch hält Mandeville an der Notwendigkeit der Restriktionen für den wirtschaftlichen Akteur fest und setzt nicht auf den ›doux commerce‹, obwohl den Gefahren bereits mit den selbst-strukturierenden Merkmalen der ›Ordnung der Ökonomie‹ entgegengetreten wurde. Doch was hat er jenen zu sagen? Die ›äußere Verbindung‹ der Menschen, wie sie in deutlich verschiedenen, doch in diesem Punkt ähnlichen Konzepten bei Hobbes, Spinoza oder Nicole bereits zu finden ist, eröffnet auf Anhieb keine Kontoverse.

Bevor diese Frage erörtert werden kann, muss zunächst auf Mandevilles Adressaten in gesellschaftlicher Hinsicht eingegangen werden. Wie zuvor die Begriffe ›honour‹ und ›politeness‹ Anlass waren, die Heuchelei der ›Deisten‹ um Shaftesbury zu karikieren, so muss auch hier vom Ziel der Demaskierung ausgegangen werden. Dies führt unmittelbar zu den Eliten, welche mithilfe religiöser Gebote, wie sie die ›Societies for the Reformation of Manners‹ in Anschlag brachten, stoischer Ideale, wie sie die ökonomische Oberschicht nutzte, oder Forderungen nach ehrbarer Tugend, von welchen die politischen Kreise Gebrauch machten, manipulativ und maskiert auf das Verhalten der Bevölkerung einzuwirken trachteten. Der satirische Angriff auf jene Eliten wurde immer dann besonders deutlich, wenn sich Mandeville als ›einer von ihnen‹ und als Autor ›für sie‹ ausgab. Seine ›Ratschläge‹ an die entsprechenden Schichten, wie sie insbesondere im *Essay on Charity and Charity-Schools* zu vernehmen sind, erinnern in ihrer Nüchternheit und mit ihrer ›Gesellschaftsräson‹ durchaus an einen anderen ›Ratgeber‹.

Die vorliegende Arbeit soll sich allerdings nicht in eine direkte und notwendigerweise langwierige Auseinandersetzung mit Machiavelli verstricken, sondern sie wird sich auf eine spezifische Rezeption desselben bei Traiano Boccalini fo-

1132 Vgl. FB II, *Fourth Dialogue*, 177.

1133 Vgl. die Fabel vom Römer und vom Löwen, FB I, *Remark P*, 176-180; s. die Darstellung unter 2.1.3.

kussieren. Der satirische Autor aus Italien, welcher 1612 den ersten Band seiner *Ragguagli di Parnaso* veröffentlichte, musste Mandeville m.E. bekannt sein, wenngleich diese Verbindung in der bisherigen Literatur nicht erwähnt ist. *Ers- tens* wurde das Werk in England mehrfach aufgelegt, etwa 1705 – dem Erscheinungsjahr von *The Grumbling Hive* – und 1714 – dem Erscheinungsjahr der *Fable of the Bees*.¹¹³⁴ Sein Erfolg war bereits im 17. Jahrhundert enorm, wie die Auflistung der originalsprachlichen und übersetzten Ausgaben bei Bosold-DasGupta belegt.¹¹³⁵ *Zweitens* konnte in vergleichenden Studien gezeigt werden, dass Boccalini nicht ohne Einfluss auf Autoren, wie etwa Swift¹¹³⁶, blieb, welche wiederum zweifelsohne durch Mandeville rezipiert wurden. Hinzu kommt, dass Boccalini dem aufmerksamen Leser Bayles in jedem Falle ein Begriff sein musste, denn zum einen erhielt dieser einen eigenen Eintrag im *Wörterbuch*, zum anderen wird Boccalinis Auseinandersetzung mit Machiavelli in der »Anmerkung E« zum Eintrag des Letzteren erwähnt.¹¹³⁷ *Drittens* bezieht sich Mandeville m.E. unmittelbar auf Boccalinis »Mitteilung LXXXIV« des zweiten Bands. Die dort berichtete Begebenheit muss dem Interpreten Mandevilles ohnehin interessant erscheinen, denn sie behandelt den Umgang mit der Gattung der Fabel. Apollo sieht aufgrund des Geschäfts mit dem Aberglauben die Notwendigkeit, den Schriftstellern zu verbieten, Fabeltiere in ihren Schriften auftreten zu lassen und

»declar'd by that Edict, which was to remain in force forever, [...] that all Poets for the future, on pain of Banishment from Parnassus, shou'd forbear divulging such Falsitys, and mention no other Creatures in their Verses, but what were seen and known to be produc'd by Nature.«¹¹³⁸

Die Dichter versuchen gleichwohl, Apollos Gesetz zu unterminieren. Ihr Wortführer gibt zu verstehen, dass das Edikt – solle es universell sein – auch andere literarische Gestalten einschließen müsse, denn »'tis well known that many

1134 Boccalini, *Advices from Parnassus* [1705]; Boccalini, *Works* [1714]. In Ermangelung einer modernen deutschen Übersetzung und mit Blick auf Mandevilles Rezeption wird im Folgenden die erstgenannte Übersetzung ins Englische zitiert. Es sei deshalb an dieser Stelle nur einmalig auf die zwei im Anschluss behandelten »Mitteilungen vom Parnass« zu Machiavelli (I/89) und zu den Fabeltieren (II/84) in der ersten vollständigen deutschen Übersetzung von 1644 (in der der endgültigen Ausgabe von 1655) und der modernen italienischen Edition verwiesen: Boccalini, *Relation Auß Parnasso*, 221-223, 443 f.; [ital. Orig.] Boccalini, *Ragguagli di parnaso*, I/326-328, II/282 f.

1135 Vgl. Bosold-DasGupta (2005), 10.

1136 Vgl. Irving (1973/74). Auch Spinozas, in den Augen des Herausgebers Bartuschat »eigenartig wohlwollende Interpretation Machiavellis« scheint m.E. sehr auf der Linie Boccalinis zu liegen. (Spinoza, *Politischer Traktat*, 236 [Anm. 67,35], s. 67 (66))

1137 Leider fehlt sowohl der Eintrag »Boccalin« als auch »Machiavel« in den hier benutzten Ausgaben des *Historischen und kritischen Wörterbuchs* – d.h. sowohl in der französischen wie der deutschen Edition. Es sei deshalb exzeptionell auf die vollständige Ausgabe verwiesen: Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, »Boccalin«: III/496-499, »Machiavel«: X/19-33, insb. X/25.

1138 Boccalini, *Advices from Parnassus*, 318.

things are mention'd for Truths, and with great Encomiums too, [...] which yet are not to be found in the World;«¹¹³⁹ Auf die Frage nach diesen Charakteren antwortet Sannazarius:

»Disinterested Men, Persons who love the public Good more than their private Interest, Officers who are not Slaves to their Passions, Princes free from the Ambition of coveting the Dominion of others; [...] yet Apollo knows best, whether in Egypt, Arabia, or any other part of the Earth any such *Phenix's* are to be found: if therefore his Majesty had included these Chimeras in the Edict, the Law wou'd have been universal, and the Poets wou'd have had no reason to complain.«¹¹⁴⁰

Die Ausführungen bringen Apollo in Verlegenheit und er beschließt, es sei weiser, das göttliche Gesetz aufzuheben, als die Menschen hiervon wissen zu lassen.¹¹⁴¹ Es ist Boccalinis Verknüpfung zwischen den eigentlichen Fabeltieren einerseits – »Tritons, Basilisks, Unicorns, Syrens, Hyppogryphs, Phenixes, Sphinxes, Centaurs«¹¹⁴² – und den keine eigennützigen Zwecke verfolgenden Politikern andererseits, welche in einer typischen Verkehrung im politischen Dialog zur Kontroverse zwischen *Whigs* und *Tories* bei Mandeville erscheint:

»[Tantivy] You Whigs are admirably qualify'd for Poetry and the Stage; you first forge *Harpies, Sphinxes, Dragons, and Chimeras*, that never were in Nature, and then to put them off for Reallities upon the People, you start and pretend to be frightned at the Monsters of your own Invention. [Loveright] But do you *Tories* think that stale way of bantering People out of their Senses and denying your Designs till the Moment they are executed, will always impose upon the World?«¹¹⁴³

Nicht nur schien Mandevilles Satire zunächst eine Kritik, die nichts verändern wollte; mit Blick auf die ›Fabel‹ wurde mit einiger Verwunderung festgehalten, dass die »*Fable of the Bees* serves to produce an anti-fable effect within fabular philosophy.«¹¹⁴⁴ Tatsächlich können die machthungrigen Wölfe, welche die *Whigs* fürchten, ebenso zu Fabelwesen erklärt werden wie die selbstlosen Hirten. Auch Mandevilles Vorgehen in *The Grumbling Hive*, welches die Utopie *innerhalb* einer Fabel präsentiert, lässt im Spiel von Verneinung und doppelter Verneinung kein klares Plädoyer zu. Doch noch ehe man die Windungen jener Wahrheitssuche erforschen kann, wird – und dies ist der Witz bei Boccalini – die Sache durch die *Praxis* entschieden. Weshalb Apollo seine Entscheidung ohne jede Gegenargumentation und ohne zu zögern aufhebt, erhellt die Auseinandersetzung mit Machiavelli. Apollo hatte Letzteren bereits vor Jahren, so wird zu Beginn der Erzählung berichtet, vom Parnass verwiesen – da er nun dort aufgegriffen wird,

1139 Boccalini, *Advices from Parnassus*, 318.

1140 *Ibid.*, 318.

1141 Vgl. *ibid.*, 319.

1142 *Ibid.*, 318.

1143 Mandeville, *Mischiefs*, 3 f.

1144 Daniel (1986), 605.

muss er sich ›vor Gericht‹ verantworten.¹¹⁴⁵ Machiavelli versucht nun keineswegs, die von ihm benannten politischen Maximen zu verteidigen oder gar zu rechtfertigen, sondern fragt lediglich, »what reason is there that they who have invented those Policys should be esteem'd Sacred, and I who have only trascib'd and publish'd 'em a Villain and an Atheist?«¹¹⁴⁶ Doch Machiavelli wird deutlich gemacht, dass er genau deswegen verurteilt wurde – nicht weil er den Fürsten unmoralische Ratschläge erteilte, sondern weil er jene niederschrieb, erklärte und publizierte. Es ist das Moment der *Aufklärung* in seinen Werken, welches ihr Verbot bedingt. Der politische Denker wurde ›unter Schafen‹ entdeckt

»where he was employing his Ingenuity in arming their Mouths with Dogs Teeth, to the evident danger of utterly destroying the Shepherds, a People so necessary in the World; [...] for 'twas not the Product of Wool, Milk, and Lambs, which made Sheep so valuable, as their great simplicity and mildness;«¹¹⁴⁷

Die Befürchtung der Machthaber ist, dass die Bürger »lernen könnten, eigene Interessen zu verfolgen und sich selbst machiavellistischer Kunstgriffe zu bedienen.«¹¹⁴⁸ Machiavelli, der die ›Maulwürfe‹ mit der ›Brille des Tacitus‹ sehend mache und die ›Schafe‹ mit ›Zähnen‹ bewaffne, klärt auf und ermöglicht damit zugleich den Widerstand.¹¹⁴⁹ Der ›Fürst‹ gerät in die Hände der Bürger, wenn nur *Der Fürst* in ihre Hände gerät. Kann man, wenn man von der Satire absieht, Mandeville das Gleiche unterstellen wie Machiavelli, wenn man vom ›privaten‹ Charakter der Empfehlungen an den Fürsten absieht?

Tatsächlich scheint dies der Fall zu sein, denn sein Werk offenbart, wie die politische Elite die Leidenschaften nutzt und manipuliert, um zu herrschen, und die ökonomische Elite selbige verneint und verbirgt, um zu verdienen. Dabei richtet sich die Satire nicht so sehr *gegen* »these social guardians who [...] themselves derived considerable benefit [...] from the society whose habits they criticized«¹¹⁵⁰, sondern sie stellt sich bisweilen auf ihre Seite und entblößt ihre Antriebe und Ziele. Bereits bei Boccacini wird deutlich, weshalb – in diesem Falle Machiavelli – nicht unmittelbar mit der Kritik ansetzen kann. Es ist dies ein Umstand, welcher zugleich erklärt, weshalb Mandeville kein vernichtendes Pamphlet in Umlauf brachte, sondern mit der Satire eine komische Gattung wählte, obwohl dies nicht durch den Gegenstand erklärt ist – wie John Stuart Mill erkannte: »It is the gravest thing for a satire that was ever written.«¹¹⁵¹ Die Aufklärung über die

1145 Vgl. Boccacini, *Advices from Parnassus*, 163 f.

1146 Ibid., 164.

1147 Ibid., 164 f.

1148 Disselkamp (2002), 22.

1149 Vgl. Boccacini, *Advices from Parnassus*, 164 f.; Disselkamp (2002), 23.

1150 Hundert (1994), 120.

1151 Mill, *Fragment on Mackintosh*, 58.

Mechanismen der Macht birgt immerzu die Gefahr, jene Strukturen zu potenzieren und in stetiger Steigerung ihrer Effizienz zu verfestigen – ohne einen Ausweg aus dem Dilemma zu erreichen.

»Die Konstellation führt in eine Aporie, in eine Zirkelbewegung: [...] So sieht man die Staatsräsonlehren unermüdlich damit beschäftigt, sich selbst den Boden unter den Füßen wegzuziehen und gleichzeitig die Folgen erneut zu kompensieren.«¹¹⁵²

Die Fabel wird wieder erlaubt und Machiavelli bleibt verbannt. »Apollon« (!) Staat entscheidet sich in beiden Fällen *gegen* die Wahrheit bzw. ihre Verbreitung und *für* die Stabilität der öffentlichen Ordnung. Mit Sicherheit kannte Mandeville auch Bayles Lob Epikurs, welcher seine Meinungen öffentlich machte¹¹⁵³; dabei jedoch darauf verzichtete, seine atheistischen Ansichten zu verbreiten – sondern, so hebt Bayle hervor, »er schrieb fromme Werke, er empfahl die Verehrung der Götter, die Nüchternheit und die Mäßigkeit.«¹¹⁵⁴ Im Rahmen der Ordnungstheorie Mandevilles wird seine Zurückhaltung verstehbar. Er kann eine »Revolution«, die die evolutionär entstandenen Ordnungsstrukturen hinwegfegt, nicht befürworten und möchte sie nicht heraufbeschwören, denn eine Neuordnung nach menschlichem Plan, eine Anordnung der »Schachfiguren«¹¹⁵⁵ auf der *tabula rasa*, ist zum Scheitern verurteilt. Die Konsequenz wäre entweder ein politisches Chaos oder der Totalitarismus der »konkreten Ordnung«. Betonten die Autoren des 20. Jahrhunderts, Popper wie Hayek, Letzteres, so die neuzeitlichen Vertreter der Zunft Ersteres. Ein anonymen Verteidiger Mandevilles fragte:

»Suppose every body knew as much as the Author of *The Fable of the Bees*, and that Virtue and Vice were but Bugbears invented for the uninterrupted indulging of the Appetites of some certain Persons; or suppose they had made the Discovery, that it was in the Essence of the *Politician* to consult nobody but himself. How would you keep People in awe?«¹¹⁵⁶

Mandevilles Mission in Sachen Aufklärung kann nur darin bestehen, die Menschen über sich *und* über die Ordnungsmomente zu unterrichten, um so – in kleinen Schritten und auf einem langen Weg – eine positive Entwicklung zu begünstigen. Gerade hierbei ist Aufklärung aber von elementarer Bedeutung, denn es sind die Verhaltensweisen *jedes Einzelnen*, welche die Ordnung konstituieren und sowohl ihre Evolution als auch ihren Bestand fortwährend schultern müssen. In diesem Zusammenhang wird offenkundig, weshalb es Mandeville als seine vor-

1152 Disselkamp (2002), 35.

1153 Man beachte die schöne Wendung, Epikur »exposu ses sentiments aux yeux du public«. (Bayle, Historisches und kritisches Wörterbuch I, 82 (I/369))

1154 Bayle, Historisches und kritisches Wörterbuch I, 82 (I/369).

1155 Man denke an das berühmte Bild von Adam Smith: »The man of system [...] seems to imagine that he can arrange the different members of a great society with as much ease as the hand arranges the different pieces upon a chess-board. He does not consider [...] that, in the great chess-board of human society, every single piece has a principle of motion of its own«. (Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 233 f.)

1156 [Anonymus], *True Meaning of the Fable of the Bees*, 27.

rangige *philosophische* Aufgabe erachtet, die Heuchelei, welche (durch die ständige Anwendung verinnerlicht) zur Selbsttäuschung und zum Selbstbetrug führt, zu attackieren und sichtbar zu machen.

»Now I cannot see what Immorality there is in shewing a Man the Origin and Power of those Passions, which so often, even unknowingly to himself, hurry him away from his Reason; or that there is any Impiety in putting him upon his Guard against himself, and the secret Stratagems of Self-Love [...]. What hurt do I do to Man if I make him more known to himself than he was before?«¹¹⁵⁷

5.2.2 *Diversität und Individualität*

Bevor die Arbeit an diesem Punkt, beim Individuum, wieder ansetzen kann, um die moralische Dimension der *Fable of the Bees* systematisch zu erschließen, muss sie sich allerdings der vorläufig unbeantworteten Fragen annehmen, was Mandeville den ›philosophisch‹ interessierten resp. ›bürgerlichen‹ Adressaten, welche nicht ›Opfer‹, sondern vermeintlich ›Mittäter‹ seiner Satire sind, anzubieten habe. Hierzu muss ein weiteres Mal über Mandevilles Paradox des Untertitels, *Private Vices, Publick Benefits*, reflektiert werden. Die spätere, in *A Letter to Dion* gegebene Erklärung des Autors zu seinen Intentionen bei der Titelwahl stellt einige der bisher behandelten Aspekte noch einmal klar – sie weckt jedoch zugleich neue Zweifel.

»The true Reason why I made Use of the Title, *Private Vices, Publick Benefits*, I sincerely believe, was to raise Attention: [...] This, to the best of my Knowledge, is all the Meaning I had in it; and I think it must have been Stupidity to have had any other.«¹¹⁵⁸

Erscheint es nicht merkwürdig, dass der Verfasser selbst in solcher Form Mutmaßungen über *seine* Zwecke anstellt, dass er lediglich ›glaubt‹, Letztere ›nach bestem Wissen und Gewissen‹, d.h. so weit als möglich, richtig einzuschätzen? Zudem zieht der letzte Teilsatz die Aufmerksamkeit auf sich: Mandeville sagt nicht, dass es eine ›Dummheit‹ gewesen *wäre*, irgendeine andere Intention gehabt zu haben, sondern, dass es eine solche gewesen *sei*. Da er zuvor von sich sprach, impliziert das Ausbleiben des erwartbaren Konjunktivs, dass eben er selbst anderes im Schilde führte. Aber gerade *weil* Mandeville nicht im Konjunktiv schreibt und *weil* es womöglich er selbst war, welcher die ›andere Absicht‹ im

1157 FB I, Remark T, 229 f.

1158 Mandeville, Letter to Dion, 38.

Paradox andeuten wollte, ist in der Aussage kein Widerruf vorheriger Überzeugungen zu erblicken. Vielmehr steht der Leser vor einem Paradox als einem Zeugnis der Zwiespältigkeit Mandevilles, wie sich dies bereits mit Blick auf den Satiriker, »who did not want to reform manners«¹¹⁵⁹, oder den Aufklärer, welcher sich nur an die bereits Aufgeklärten richtet¹¹⁶⁰, ankündigte.

Während sich Mandeville also in fragwürdiger Weise ›verteidigt‹ und ›glaubt‹, dass aus seinem Paradox *zu viel* gemacht wurde, kommt mit dem neu bestimmten Adressaten und der unglaublichen Verteidigung der Verdacht auf, dass die bisherige Interpretation *zu wenig* bietet. Die erste Auflösung seiner Formel, die Unterscheidung des Guten und des Nützlichen, ist und bleibt selbstverständlich zentral, denn sie ist das Fundament, auf welchem Mandevilles Theorie des positiven Rechts gründet. Doch es sind *zwei* wesentliche Elemente, um welche es ihm bestellt ist. Zum einen möchte er zeigen, dass es voneinander getrennte Sphären sind, innerhalb welcher das Gute und das Nützliche als normative Maßstäbe auftreten. Zum anderen möchte er verdeutlichen, auf welche Weise die evolutionär entstandenen Ordnungsmechanismen einen konsequentialistisch aufzufassenden Gewinn zu generieren vermögen, *trotz* des fortgesetzt lasterhaften Verhaltens der Einzelnen bzw., wie Bianchi zu erläutern trachtete¹¹⁶¹, *weil* sie an das Laster anknüpfen. Auch die im Rahmen der Rechtfertigung des Paradoxons im Sinne einer ›schwachen Interpretation‹ gegebene Erklärung Mandevilles zum Begriff ›benefits‹ verneint die zuletzt angedeutete Verbindung nicht. In der Erwiderung auf Berkeley möchte er betonen, dass der Terminus fälschlicherweise in einer *religiösen* Form ausgelegt wurde – ein Fehler, welcher jedoch ebenfalls aufgetreten wäre, wenn er von »Profit, Gain, and, if you please, Lucre«¹¹⁶² gesprochen hätte. Betrachtet man Mandevilles Bestimmung des Begriffs näher, so wird fraglich, ob die Anmerkung bedeutet, dass lediglich ein ökonomischer oder politischer Gewinn als ›benefit‹ bezeichnet ist.

1159 Castiglione (1983), 263. Andere Autoren zogen aus dem paradoxen Sachverhalt gar den – freilich mindestens ebenso paradoxen – Schluss, dass es sich bei jener Satire (so charakterisiert Mandeville die *Bienenfabel* schließlich im Vorwort selbst) nicht um eine Satire handeln kann: »So, the view that Mandeville's social theory is satire hardly seems convincing.« (Goldsmith (2001), 59)

1160 Man erinnere Boccalinis Interpretation Machiavellis. Mandeville schreibt in der *Fable of the Bees*, dass er sich nicht an die unaufgeklärte Masse richte, sondern an »the few that can think abstractly, and have their Minds elevated above the Vulgar.« (FB I, Remark T, 231) Diese ›Verteidigung‹ wiederholt er in *A Letter to Dion*, vergisst jedoch nicht, unmittelbar anzufügen, dass er *mit Blick* auf diese Leser schrieb, denn »when I have advanced any uncommon Sentiments, I have used all the Precautions imaginable that they might not be hurtful to weak Minds that might casually dip into the Book.« (Mandeville, Letter to Dion, 16) Es scheint wiederum kaum notwendig, darauf hinzuweisen, dass die Aussage zum ›kleinen Leserkreis‹ im klaren Widerspruch zur ›vermuteten‹ Intention des Untertitels steht, das Interesse möglichst Vieler zu wecken.

1161 Vgl. 3.2.2: »[S]ociety arises not despite but *because* of individual conflicting interests.« (Bianchi (1993), 215)

1162 Mandeville, Letter to Dion, 38.

»If it be urged, that these Benefits are worldly, I own it; and Every body may see in whose Sense I call them so; in the Language of the World, the Age and the Time I live: [...] I hope, I may have the Liberty to make use of Words with the Rest of my Fellow-Subjects. All temporal Privileges and worldly Advantages whatever, are call'd Benefits«. ¹¹⁶³

Damit aber ist ›*benefit*‹ als moralischer Begriff keineswegs disqualifiziert. Ganz im Gegenteil versucht Mandeville, mit ihm eine Wertung zu erfassen, welche auf Individuen, auf seine Landsleute und Zeitgenossen, zurückgeht. Der Begriff ist dafür bestens geeignet, denn er benennt eben jenes Gut, welches durch die individuell bemessene Erfahrung des Wohls bestimmt ist. Dass das hiermit verbundene (konsequentialistische) Urteilen kein moralisches ist ¹¹⁶⁴, ist nicht gleichbedeutend mit der These, dass die entsprechenden Urteile moralisch irrelevant wären. In diesem Sinne ist festzuhalten, dass die scholastischen Wendungen *benevolentia* und *beneficentia* zwar streng zu unterscheiden, doch der gute Wille und die faktisch ausgeführte gute Handlung zugleich eng verknüpft sind. ¹¹⁶⁵ Das Mandeville-Paradox ist als *moralisches* Paradox wiedergewonnen, insofern das Individuum nicht nur Ausgangspunkt allen Handelns ist, sondern auch dessen Maßstäbe verantwortet.

Der sozialphilosophisch interessierte, ›bürgerliche‹ Leser Mandevilles wird erahnen, dass die moralische Fragestellung keineswegs *ad acta* gelegt wurde. Der Appell an den Bienenstock, das ›Murren‹ zu unterlassen ¹¹⁶⁶, bezog sich auf die asketisch-stoische bzw. rigoros-religiöse Forderung nach der öffentlichen Umsetzung falscher Moralkonzepte – Mandeville selbst verzichtet aber nirgends darauf, die Lasterhaftigkeit seiner Zeit aufzuweisen. Sofern religiöse Normen jedweder ›öffentlichen‹ Funktion entbehren und zur ›Privatangelegenheit‹ erklärt wurden ¹¹⁶⁷, bzw. sofern die politisch-bürgerlichen Tugendlehren verworfen wurden, gilt es, nach einer eigenständigen, in der *Fable of the Bees* eröffneten moralischen Dimension im Denken Mandevilles zu forschen. Dass dieses Unterfangen erfolgversprechend ist, vermeinte offenkundig Mme du Châtelet, welche

1163 Mandeville, Letter to Dion, 38.

1164 Zur Diskrepanz zwischen, einerseits, der von Mandeville deskriptiv festgestellten Dominanz konsequentialistischer Werturteile und, andererseits, seinen eigenen, dem entgegenstehenden normativen Aussagen, vgl. FB I, Remark V, 244; resp. Remark G, 87.

1165 Zu den Begriffen in der Scholastik, ihrem Zusammenhang und ihrer Differenz, sei verwiesen auf die ausführlichen Darstellungen in Kempshall (1999).

1166 Denn, so gibt Mandeville in der ›Morak‹ zu verstehen, »Fools only strive / To make a Great an Honest Hive«. (FB I, *Grumbling Hive*, 36) Zum Bild des ›Murrens‹, s. ausführlich Dickey (1990).

1167 Selbstverständlich muss Mandeville in diesem Punkt nicht gefolgt werden. Für ihn selbst jedoch steht außer Frage, dass »Religion it self can have no Place but in the Heart of Individuals;« (Mandeville, Letter to Dion, 40) Und eine Sünde ist nicht – anders als das Laster – »a mischief upon earth, but an affront to heaven.« (Mandeville, Free Thoughts [1729], 16)

das Werk übersetzen wollte, »parce quil me semble que cest un des ouvrages du monde, qui est le plus fait pour l'humanité en general[.] Cest je crois le meilleur livre de moral«. ¹¹⁶⁸

Auch der Rezipient der politischen Philosophie Mandevilles darf ›mehr‹ hinter dem Paradox vermuten; mehr, als die aus Nicoles – auf Pascal – fußenden Schriften bekannte Mechanik, welche aus ›lasterhaften‹ Leidenschaften politischen Nutzen generiert; mehr, als den ebenso spürbaren wie fragwürdigen ›liberalen‹ Ansatz in *De cive*, wonach der Politiker lediglich dafür sorgen solle, »daß die Bürger vor äußeren und inneren Kriegen gesichert werden und dadurch ihr durch eigenen Fleiß erworbenes Vermögen genießen können.« ¹¹⁶⁹ Mandeville zielt nicht auf den Schutz einer ›ethischen‹ Privatsphäre, in welcher der Bürger des frühneuzeitlichen Staates, wie im Falle des Absolutismus, vom *negotium*, von den politischen Querelen, welche ihn »into a world of compromise, hypocrisy and lies« ¹¹⁷⁰ zwingen würden, befreit ist. Die politische Ordnung ist kein ›Minimalstaat‹, in dem das Individuum *nur* als »a necessitous being, [...] having a private welfare and preservation of his own to mind« ¹¹⁷¹ erachtet wird. Die Gesellschaft, der Staat oder das politische Ganze sind für Mandeville keine äußeren Notwendigkeiten, mit welchen sich Individuen plagen müssen. Auch zum Verständnis der Einzelnen ist es notwendig, sie zugleich »as parts and members of the whole society« ¹¹⁷² anzusehen. Unstrittig ist für Mandeville, welches Selbstverständnis das Individuum an den Tag legt, d.h. welche Blickrichtung in der doppelten Perspektive auf sich selbst – als auf das Ganze des lebendigen Organismus und als Teil der politischen Ordnung – dominieren wird:

»[E]very body looks upon his own dear person, as an individual, if not independent being, which he is oblig'd every way to gratify and take care of, very often forgetting that they are members of the society.« ¹¹⁷³

Nicht zuletzt Mandevilles unermüdliche Betonung der *self-love* und des *self-liking* gibt gute Gründe, beim Einzelnen als Individuum, als Ganzem anzusetzen. Der ursprüngliche Selbstbezug des Einzelnen, welcher im Doppelaspekt der Selbstliebe zum Ausdruck kommt, bleibt auch im Falle einer politischen Organi-

1168 Châtelet-Laumont, Préface du traducteur, 137.

1169 Hobbes, Vom Bürger, 207 (300).

1170 So hielt mit Blick auf Starkey fest: Skinner (1987), 128.

1171 Mandeville, Free Thoughts [1729], 282.

1172 Ibid., 282.

1173 Ibid., 285. Wenngleich mit dem zur Übertreibung neigenden ›Löwen‹ aus der *Anmerkung P* entgegeng gehalten werden darf: »A single Lion bears some Sway in the Creation, but what is single Man? A small and inconsiderable part, a trifling Atom of one great Beast.« (FB I, Remark P, 179)

sation des Zusammenlebens uneingeschränkt wirksam.¹¹⁷⁴ Selbstlose Menschen, so Mandeville, sind weder in der Gegenwart zu erkennen – noch für die Zukunft zu erwarten, denn

»[i]f it be urg'd, that if there are not, it is possible there might be such People; I answer that it is as possible that Cats, instead of killing Rats and Mice, should feed them, and go about the House to suckle and nurse their young ones; [...] but if they should all do so, they would cease to be Cats and Kites; it is inconsistent with their Natures«. ¹¹⁷⁵

Aus den selbstbezüglichen Bestrebungen der Individuen, nach dem Erhalt des eigenen Lebens und der Versorgungssicherheit im Sinne der *self-love* bzw. nach persönlicher Anerkennung und Verbesserung der Lebensumstände¹¹⁷⁶ entsprechend dem *self-liking*, kann auf eine gewisse *Gleichheit* der Bürger geschlossen werden. Doch Mandeville ist allem voran bemüht, wie die ordnungstheoretische Analyse zeigte, die hieraus resultierende *Diversität* in den Fokus zu rücken, die keine bloß raum-zeitliche ›Trennung‹ der Individuen, sondern eine Vielzahl inhaltlicher, konkreter und lebenspraktischer Differenzen zwischen denselben umfasst. Dies wurde im Feld der Arbeitsteilung offengelegt.

Wie im Vergleich mit Hume dargestellt wurde, vergrößern sich unter den Konditionen der evolutionär entwickelten Gesellschaft nicht nur Wirkung und Einflussbereich des *self-liking* als Grundlage der »numberless wants and necessities«¹¹⁷⁷ der Einzelnen, sondern auch Möglichkeiten und Fertigkeiten des Letzteren erfahren eine Vertiefung.¹¹⁷⁸ Jenes kreative Moment, welches in der Differenzierung von Tätigkeitsfeldern sowie dem Wachstum von Wissen und Technik Ausdruck findet¹¹⁷⁹, macht es notwendig bzw. setzt voraus, dass sich die Individuen (in ihrem eigenen Interesse¹¹⁸⁰) in einem Umfang beruflich spezialisieren, der eine ›Gleichheit‹ im Sinne einer ›Austauschbarkeit‹ aufhebt. Der Beruf ist für Mandeville keine Nebensächlichkeit, sondern ein wesentliches Merkmal

1174 Nichts liegt Mandeville ferner, als von einer aristotelisch-teleologisch verstandenen politischen Natur des Menschen zu sprechen. Zweifelsohne müsste er sich diesbezüglich Spinozas Aussage anschließen: »Der Mensch, im staatlichen Zustand nicht anders als im natürlichen, handelt nämlich kraft der Gesetze seiner Natur und ist auf den eigenen Vorteil bedacht.« (Spinoza, Politischer Traktat, 37 (36)) Dies verneint jedoch nicht, dass die Errungenschaften sozialer und politischer Ordnungen »zur Vervollkommenung der menschlichen Natur und zu ihrer Glückseligkeit höchst notwendig sind.« (Spinoza, Theologisch-politischer Traktat, 171 (170))

1175 FB I, Remark M, 134.

1176 Man denke dabei an Smith' Betonung des »uniform, constant, and uninterrupted effort of every man to better his condition«. (Smith, The Wealth of Nations, I/343) Der berühmte Topos findet sich mehrfach bei Mandeville, er spricht von »an Indefatigable Desire of meliorating our Condition« (FB I, Remark V, 244) sowie von des Menschen »constant Endeavours to meliorate his Condition upon Earth« (FB II, Third Dialogue, 128) oder von seinem »perpetual Desire of meliorating his Condition«. (FB II, Fourth Dialogue, 180)

1177 Hume, Human Nature, 311.

1178 Vgl. *ibid.*, 312.

1179 Vgl. FB II, Sixth Dialogue, 284.

1180 Vgl. FB II, Sixth Dialogue, 349 f.

des Individuums (als Teil des Ganzen betrachtet), wie er dies am Selbstverständnis seiner Zeitgenossen beobachtet. »Men can't help thinking, that their employment, and the dignity of it, are as much their own as their parts and features.«¹¹⁸¹

Auch jenseits der im engeren Sinne ökonomischen Aspekte der Ordnung weist die politische Gesellschaft eine grundlegende, d.h. auf der Ebene der Individuen verortete Diversität der Lebensformen und -entwürfe auf. Dieses Verständnis ist maßgeblich Maurice Goldsmith und seiner interpretatorischen wie editorischen Beschäftigung mit Mandevilles Beiträgen zum *Female Tatler* zu verdanken. Die Beispiele spiegeln einmal mehr die Bandbreite Mandevilles facettenreicher Anekdoten: eine beinahe allegorisch anmutende Figur eines Kapitalisten und eine Frau, welche gerne Käse isst. »Seneca, and all the Moralists may say what they please,« so Letztere, eine der beiden Erzählerinnen des *Female Tatler*, Artesia, »but there is no general Definition to be given of Happiness, unless all Mankind had the same Aim, and agreed in their Wishes.«¹¹⁸² Im von ihr wiedergegebenen Gespräch verwundern sich zwei Händler ob ihres älteren Kollegen, Laborio, welcher trotz hohem Alter und großem Vermögen ein hartes, arbeitsames Leben führt – die Gewinne jedoch nicht hortet, sondern großzügig seinem begüterten Neffen zukommen lässt. Einer der Händler merkt an, dass er an Laborios Stelle »shoul'd [...] take my Ease and Pleasure.«¹¹⁸³ Laborio antwortet im Gegenzug, dass

»the question is, Sir, what you call Pleasure, I declare that I know none so great as getting of Money; my Nephew spends a great deal indeed [...] I have reason to think that he takes a real Delight in spending it, but I don't believe it is to be compar'd to what I find in Getting of it.«¹¹⁸⁴

Der »genügsame« Händler macht zum einen deutlich, dass die persönlichen Ziele verschiedene sind, zum anderen keinen Hehl daraus, dass auch er auf der Suche nach dem Glück ist. Dieses findet er in seinem Lebensentwurf, nicht nur in der Arbeit selbst, sondern in der gesamten Konstellation.

»[T]he City Smoak that People finds so much fault with, was never offensive to me [...]: The most of my Travels is from Home to the *Exchange*, and from the *Exchange* Home again: [...] those I call my Garden, there have I pick'd the Fruits that I enjoy.«¹¹⁸⁵

1181 Mandeville, *Free Thoughts* [1729], 285 f.

1182 The *Female Tatler*, No. 105, 15 March 1710 (222).

1183 Ibid. (223).

1184 Ibid., (223).

1185 Ibid., (225). Mandeville präsentiert sich in der *Fable of the Bees* als einer derjenigen, welche einen »wirklichen Garten« vorziehen würden: »But if, without any regard to the Interest or Happiness of the City, the Question was put, What Place I thought most pleasant to walk in? No body can doubt but, before the stinking Streets of *London*, I would esteem a fragrant Garden, or a shady Grove in the Country.« (FB I, *Preface*, 12.) Mit jener Anekdote ist also keineswegs die kommerzielle Orientierung der Lebensführung *per se* verteidigt. Darüber hinaus ist erwähnenswert, dass im Beitrag zum The

In der vorletzten von Mandeville verfassten Ausgabe des *Female Tatler* aus dem März 1710 beschließt Artesia die mit Laborios Lebensentwurf eröffnete und in der Folge mit ihrer Schwester, Lucinda, äußerst kontrovers diskutierte Thematik mit der simpel anmutenden Aussage,

»that I was a good big Girl before I could be perswaded, but that they were all Fools that did not love Cheese. [...] I have no reason to think that Strangers that are of different Educations, Circumstances, Interests and Designs, should agree in their Sentiments, when I see that my Sister and I that were brought up together [...], differ so much not only about the Definition, but the very Essence of Happiness itself.«¹¹⁸⁶

Goldsmith hielt anhand des feuilletonistischen Werks die Diversität hinsichtlich der individuellen Lebensgestaltung fest und wies auf die in den Augen Mandevilles notwendige Anerkennung der unterschiedlichen Maßstäbe hin.¹¹⁸⁷ Entscheidend ist, dass entsprechend den unter 4.1 ordnungstheoretisch formulierten Anforderungen zu schließen ist, dass Mandevilles Einsicht, »that some might not be so fond of cheese as he«¹¹⁸⁸, gerade nicht erlaubt, eine hierarchische Stufung der diversen Lebensformen vorzunehmen. Wie Goldsmith festhielt, wird dies mit Blick auf das Gebaren Versailles', des ambitionierten Händlers aus Nr. 107, explizit als Gefahr angesprochen. Für jenen gilt es einzig, in einem als universell missverstandenen Rahmen »nach oben« zu kommen. Doch »Mandeville opposed the view that there was a single type of desirable life. Such a view depends upon there being a single scale of values.«¹¹⁸⁹ Der offen zu Tage tretende Individualismus wurde jüngst aufgegriffen und hinsichtlich seiner »lebendigen« Grundlage in der physiologischen Konstitution des Einzelnen untersucht. Als Mediziner vertritt Mandeville ebenfalls das benannte Schema, so Phillip Hilton, denn Philopirio, der Sprecher im medizinischen Werk, »is insistent upon one thing: the importance of particularity.«¹¹⁹⁰ Ist dies bereits methodisch durch die Dialogform, die individuelle Auseinandersetzung zwischen Arzt und Patient in Mandevilles *Hypochondriack and Hysterick Diseases*, verdeutlicht, so bildet das

Female Tatler, No. 107, 20 March 1710 (226-230) ein Kapitalist gänzlich anderer Couleur, Versailles, dargestellt wird, welcher auf der rastlosen Suche nach Status Geld hortet, in Handelsverbindungen exklusionistische Ambitionen verfolgt und ein Tyrann gegenüber seinen Angestellten ist. Der »cheating character« und die »social snobbery« Versailles sind wiederum nicht als »kapitalistisch« verworfen, sondern weil er die Diversität aktiv durch seine Versuche der Hierarchisierung zu unterbinden trachtet; denn »[t]he »pursuit of happiness« does not require that everyone should conform to a single, aristocratic, model.« (Goldsmith (2001), 131)

1186 The Female Tatler, No. 109, 24 March 1710 (231).

1187 »Mandeville's whole argument presses toward a recognition of the diversity of human pleasures and desires and a consequent diversity of satisfying ways of life.« (Goldsmith (2001), 131)

1188 Ibid., 139.

1189 Ibid., 132.

1190 Hilton (2010), 166.

Prinzip der Individualität auch in Bezug auf konkrete Fragen, etwa solchen zur Verdauung, den notwendigen Ausgangspunkt der medizinischen Diagnose und der anschließenden Behandlung.

»[Phil.] I take pains to be well acquainted with the manner of living of my Patients, [...] the better to consult the Circumstances as well as *Idiosyncrasy* of every particular Person: Some have strange Aversions as to Diet; others peculiar Antipathies against some excellent Remedies; and every wholesome Exercise suits not with all People.«¹¹⁹¹

Entsprechend der Individualität des lebendigen Körpers, welcher durch seine eigene Konstitution, die wiederum immer auch durch äußere Einflüsse und die allgemeinen Lebensumstände geprägt ist, bestimmt wird, variieren die Wirkungen von Medikamenten und die Erfolgsaussichten einer Therapie. Es gilt in diesem Kontext zu vermerken, dass die Individualität zudem ein Merkmal politischer Körper, sozialer Gruppen und ganzer Nationen ist. Als Veranschaulichung kann Mandevilles Behandlung der niederländischen Provinzen dienen. Dass für jene ›öffentliche Sparsamkeit‹ eine Tugend ist, bedeutet nicht, dass dies für England gleichermaßen gilt. Die Niederlande haben eine, insbesondere am Krieg mit Spanien veranschaulichte, gänzlich andere jüngste Geschichte, ihre Fläche ist geringer und weitaus stärker besiedelt, die Erde unfruchtbarer als auf der Insel, die Finanzwirtschaft ist im Verhältnis zum produzierenden Gewerbe bedeutsamer &c.¹¹⁹² Dementsprechend sind »the Interests and Political Reasons of the two Nations [...] very different.«¹¹⁹³ Die Darstellung der spezifischen Unterschiede soll zudem verdeutlichen, dass die Verhaltensweisen, welche einem Engländer tugendhaft erscheinen, weder als vorbildlich für die Insel noch als moralisch gut zu werten sind. Die Holländer folgen etwa dem Gebot der Sparsamkeit, »not because it is a Virtue, but because it is, generally speaking, their Interest.«¹¹⁹⁴

Das ›Prinzip der Individualität‹ tritt bei Mandeville facettenreich in Erscheinung und manifestiert dabei stets eine inhaltlich bestimmte Verschiedenheit. Es darf nicht nur als Bestandsaufnahme erfasst, sondern muss darüber hinaus in verschiedensten Bereichen als Grundlage der Bewertungsmaßstäbe verstanden werden. In der Auseinandersetzung mit Mandevilles Moralkonzeption wurde das Prinzip insbesondere anhand der ›Lust‹ entdeckt. Deren Definition als Indikator individuell zu bemessender und zu benennender Werte macht zugleich die oben bereits angedeutete Verbindung zum Konzept der *benefits* einsichtig. Anzumer-

1191 Mandeville, *Hypochondriack and Hysterick Diseases* [1730], 344.

1192 *FB I, Remark Q*, 185 ff.

1193 *FB I, Remark Q*, 187.

1194 *FB I, Remark Q*, 190. So ist auch Bluets Kritik an Mandevilles Bild der Niederlande mit Blick auf die Schriften Temples zu revidieren. Denn man kann festhalten, dass die differenzierte Betrachtung beider Länder »presumably came less easily to Bluett than to Mandeville, who had made the same journey between England and the Netherlands as Temple«. (Bick (2008), 102; vgl. *ibid.*, 95, 98)

ken ist, dass auch das Zugeständnis der *Fable of the Bees*, »an Englishman may justly call every Thing a Pleasure that pleases him«¹¹⁹⁵, sich bereits im feuilletonistischen Werk findet.

»For whether a Man loves [...] a great hurry of Business or a quiet Country Life, he that always seems to be pleased, and shews himself easy in his Station, is certainly the Man that is Happy [...]; for if it is allow'd that no body knows so well where the Shoe pinches as he that wears it, so by a parity of Reason the same Wearer is best able to determine when it is easy.«¹¹⁹⁶

Auf der Ebene des Individuums wurden mehrere in moralphilosophischer Perspektive relevante Momente vorgestellt. Um jedoch ihre Bedeutung innerhalb dieses Kontextes zu verstehen, sind sie in ihrem Verhältnis zur Natur des Menschen, welche in den anthropologischen Untersuchungen unter 2.1 thematisiert und in ethischer Perspektive unter 4.2.3 problematisiert wurde, zu begutachten. Die Grundlage hierfür muss das Verständnis der zentralen Konzepte der *self-love* und des *self-liking* bilden, wie jene in Abgrenzung zu Hume und insbesondere Butler vorgestellt wurden.¹¹⁹⁷ Werden jene Konzeptionen nicht, wie an besagter Stelle erläutert, als ›nicht weiter auflösbare Funktionszusammenhänge‹, sondern als Ausdruck des bloß triebhaften, anti-rationalen Lebensprozesses des Menschen und in der Folge als Fundament einer funktionalistischen ›Konstruktion‹ der Gesellschaft erfasst, so muss eine Interpretation der normativen Dimension der *Fable of the Bees* fehlgehen. Dies kann für das Individuum als ›Autor‹ (und damit in Bezug auf die normativen Momente von ›Lust‹ und ›benefits‹) wie als ›Akteur‹ (und damit in Bezug auf das ihm innewohnende *Momentum*) einsichtig gemacht werden. So ist einerseits die ›Lust‹ auf der Ebene des Individuums verankert und mit dem Antrieb der Selbstliebe verknüpft, andererseits jedoch hatte Mandeville das Lustprinzip in seine Moralkonzeption inkludiert. Dies ist nur möglich, wenn Lust nicht bloß als Ergebnis erfolgreicher Triebbefriedigung angesehen wird. Sie spielt eine zentrale Rolle im ›natürlichen‹ Funktionszusammenhang, welcher etwa auch den Willen und das Bewusstsein der Lustempfindung umfasst – jedoch, so ist anzumerken, oft »an impenetrable Secret to us«¹¹⁹⁸ bleibt.

»[Cleo.] Every Individual is a little World by itself, and all Creatures, as far as their *Understanding* and *Abilities* will let them, endeavour to make that Self happy: This in all of them is the continual Labour, and seems to be the whole Design of Life. Hence it follows, that in the Choice of Things Men must be determin'd by the *Perception* they have of *Happiness*;«¹¹⁹⁹

1195 FB I, Remark O, 148.

1196 The Female Tatler, No. 109, 24 March 1710 (232).

1197 Vgl. 2.1.2.

1198 FB II, Fifth Dialogue, 226; vgl. FB I, Nature of Society, 348 f.

1199 FB II, Fourth Dialogue, 17

Auch die ›*benefits*‹, welchen im moralphilosophischen Kontext ein bewusstes, dem jeweils eigenen Willen entspringendes Werturteil zugrunde liegt, sind zugleich elementar mit dem im individuellen Lebensvollzug erfahrenen Funktionszusammenhang verknüpft. Denn sie verweisen einerseits auf die verständige Kalkulation des Nutzens, wie sie anhand Butlers Begriff der »reasonable self-love«¹²⁰⁰ einsichtig gemacht, und welche – nicht im Sinne der willkürlichen Setzung von Zwecken, doch hinsichtlich einer ›Leitungsfunktion‹ – auch bei Mandeville thematisiert wurde.¹²⁰¹ Andererseits sind die ›*benefits*‹, in ihrer Verbindung mit der Lust und in Bezug auf die evolutionär verfestigten, konkreten Affekte, begrifflich in den Konzepten der *self-love* und des *self-liking* verankert, da der ›Nutzen‹ sich im ursprünglichen Sinne auf die Konsequenzen prozessual funktionaler Handlungen gründet. Im Übrigen zeigt sich in jenem Kontext, dass der Doppelaspekt von *self-love* und *self-liking* bereits diesseits inhaltlicher Ausformungen, d.h. schlicht als ›energetisches Prinzip‹ verstanden, in die Moralthorie Mandevilles einbezogen werden muss. Die Problematik des Miteinanders von verständiger Gesinnung und impulsiver Motivierung, welche unter 4.2.3 dargelegt wurde, ist zwar eine erwartbare Folge – doch nichtsdestotrotz muss sich Mandeville ihr stellen, sofern er die gesinnungsethisch orientierten moralischen Urteile lediglich als auf faktische Handlungen bezogen verstanden wissen will.¹²⁰²

Das Begriffsfeld der Selbstliebe darf in Anbetracht dieser Zusammenhänge nicht voreilig klassifiziert werden. Termini wie ›Antrieb‹, ›Impuls‹ oder ›Emotion‹ deuten weniger auf eine bloß leidenschaftliche Natur des Menschen hin – wenngleich diese von Mandeville stark betont wird. In erster Linie ist ihr Gebrauch im Sinne der ›energetischen‹, ›bewegenden‹ Aspekte zu erklären. *Self-love* und *self-liking* sind nicht nur die beiden Kategorien, nach welchen unmittelbar wirksame, konkrete Affekte unterschieden werden können. Sie bilden den Funktionszusammenhang, innerhalb dessen die Gefühle, wie etwa Mitleid, zu situieren sind, welcher verständige Kalküle ebenso umfasst wie die in der Analyse zur ›Aufklärung‹ zu Tage tretenden Formen eines Bewusstseins der Wirksamkeit der grundlegenden Antriebe. Nur dieses Verständnis ermöglicht es, die weitreichenden Implikationen der Konzepte angemessen zu erörtern. Andernfalls wäre es kaum nachvollziehbar, weshalb Mandeville vom *self-liking* und dessen relationalem Moment ausgehend über den verbalen Ausdruck zur sprachlichen Mitteilung

1200 Butler, *Fifteen Sermons*, 62; vgl. 2.1.2.

1201 Vgl. die Funktion der ›Rechtfertigung‹ vorgegebener, doch noch zu vereinbarender Zwecke in FB I, *Nature of Society*, 333; sowie die ›egoistischen Überlegungen‹ zur Einwilligung in die Anstandsnormen im *Enquiry*, s. FB I, *Origin of Moral Virtue*, 41-57.

1202 Denn, so wurde bereits festgehalten, »Virtue consists in Action«. (FB I, *Nature of Society*, 333)

und so zu einer evolutionären Theorie der Sprache kommt.¹²⁰³ Selbiges gilt für die anthropologisch fundierte Konzeption des ebenfalls evolutionär auszuformenden Vernunftvermögens.¹²⁰⁴

Mit dem Rückbezug der normativen Momente auf die zuvor hinsichtlich ihrer funktionellen Charakteristik begutachteten anthropologischen Grundlagen Mandevilles ist die Voraussetzung geschaffen, um diejenigen ordnungstheoretischen Prinzipien in Anschlag zu bringen, welche die Verknüpfung der zwei vormals exponierten Perspektiven – auf das Individuum einerseits als Ganzes, ›a little World by itself‹, und andererseits als Teil, ›a trifling Atom of one great Beast‹ – allererst einsichtig machen können.¹²⁰⁵ Dabei ist es wiederum notwendig, im Vorfeld einem weiteren Missverständnis prophylaktisch zu begegnen, welches sich aus einer naheliegenden, doch fälschlichen Verortung des *self-liking* innerhalb der ambivalenten Architektur des Ordnungsbegriffs ergibt. Denn dass die Gefahr groß ist, jene Form der Selbstliebe als ein in seinen Grundzügen *hierarchisches* Bestreben zu deuten, liegt auf der Hand. Diesen Sachverhalt gilt es vermittels der erneuten Fokussierung der theologischen Implikationen der Wendungen ›*self-liking*‹ bzw. ›*amour propre*‹ zu erhellen. Die Selbstliebe kann – wie anhand von Augustinus angedeutet wurde¹²⁰⁶ – entweder im Sinne einer Dopplung des Selbst als Liebe zu sich selbst und darin als (mehr oder weniger akzidentielle) Verformung der Gottesliebe erfasst werden, oder man kann sie Letzterer, welche sich im Begriff der ›*caritas*‹ kristallisierte, im Sinne der ›*cupiditas*‹ diametral gegenüberstellen.

Die zweite Auslegung führt im Rahmen einer theologischen Auseinandersetzung zum Schluss, dass die ›*amour propre*‹ nicht als fundamentales Prinzip, auf welches *auch* Begehren nach hierarchisch ausgelegter Distinktion zurückgehen könnten, angenommen werden kann und demzufolge keinen Willen zu einer horizontalen Distinktion, wie sie die ›Ordnung der Diversität‹ vorsieht, zu begründen vermag. Deutlich wird dies etwa bei Jacques Abbadie, welcher das Verhältnis zwischen dem Verlangen nach Distinktion und jenem nach Hochachtung, d.h. nach der Auszeichnung entsprechend eines unipolaren Wertmaßstabs, zu bestimmen versucht. Ihm gilt die Selbstliebe (*amour-propre*) – wie eingangs dargestellt – als eine Abwendung von Gott und Hinwendung zur Welt, sie wird als »Abgötterey« bezeichnet, mithilfe welcher, so Abbadie, »wir uns gleichsam von dem Schiffbruch der Zeit erretten, und uns wider ihren Willen verewigen mögen.«¹²⁰⁷ Wird diese ›sündige‹ Selbstliebe zum Fundament des Verlangens nach Hochachtung

1203 Vgl. FB II, *Sixth Dialogue*, 284 ff.

1204 Vgl. insb. FB II, *Fourth Dialogue*, 190; FB II, *Fifth Dialogue*, 199, 219.

1205 Vgl. 5.2.1; Mandeville, *Free Thoughts* [1729], 282 f.

1206 Vgl. 4.1.3; es sei noch einmal verwiesen auf Augustinus, *Sermo* 96/2, PL t.XXXVIII, c.585-6.

1207 Abbadie, *Kunst, sich selbst zu erkennen*, II/263; [frz. *Orig.*] Abbadie, *L'art de se connoître soy-meme*, II/414.

(*l'amour de l'estime*) gemacht, so ergebe sich, dass das *Streben* nach Achtung ebenso eine Sünde sei wie die *Abscheu* vor der Schande – ein Schluss, welcher »doch wider die Vernunft ist.«¹²⁰⁸ Abbadie resümiert:

»Keinen bessern Grund würde man haben, wenn man sich wolte einbilden, daß man die Hochachtung [*l'estime*] nicht verlange, als nur deßwegen, weil man sich gerne von andern Menschen unterscheiden [*se distinguer & s'élever*] will. Denn also erklärt man nur die Ursach durch ihre Würckung.«¹²⁰⁹

Bei Mandeville sind Ursache und Wirkung jedoch nach Abbadies Kriterien vertauscht, denn das Streben nach Ehre ist nur ein möglicher, konkreter Ausdruck des Prinzips ›*self-liking*‹. Auch wenn die Wertbestimmung in Relation zu den Anderen bzw. durchaus *gegenüber* jenen erfolgt, ist die Selbstliebe immer vorrangig auf das Selbst gerichtet. Das vorsichtige Bitten um Achtung wie der ›Kampf um Anerkennung‹ werden von Mandeville als Folge der Einsicht in die eigene Schwäche und des Zweifels am eigenen, selbstverständlich positiven Selbsturteil präsentiert – »arising from a Consciousness, or at least a Apprehension, that we do over-value ourselves«.¹²¹⁰ Mandeville hält fest, dass es hierbei durchaus zu vergleichenden Urteilen kommt und dementsprechend hierarchische Verhältnisse zu Tage treten.¹²¹¹ Doch dies ist, wie die vorherigen auf Goldsmith fußenden Untersuchungen zur Diversität der Lebensformen zeigten, nicht notwendig der Fall. Denn die Bewertungsmaßstäbe, deren Individualität durch die Selbstbezüglichkeit der Selbstliebe gewährleistet wird, sind ebenso differenziert wie die Aktivitäten und bleiben als solche erhalten, auch wenn sich das *self-liking* im Verlangen nach Anerkennung an Andere wendet.

Könnte eine Klarstellung, dass die Selbstliebe qua *cupiditas* im theologischen Kontext ordnungstheoretisch disqualifiziert ist, Mandevilles eigenes theoretisches Fundament noch einmal beleuchten, so zwingt sich mit Blick auf die Funktion der (christlichen) Selbstliebe qua *caritas* eine kritische Frage hinsichtlich der Leistung der Konzeption Mandevilles auf. Ins traditionelle christliche Ordnungsdenken eingebettet, vermag es die *caritas*, eine Verschränkung der ›subjektiven‹ und der ›objektiven‹ Perspektive zu bewerkstelligen. Bezieht sich das Individuum in jener Form der Selbstliebe auf sich als ›geschaffenes‹ Wesen, so blickt es demgemäß zugleich auf das Ganze der Einheit, da mit der Selbstbetrachtung die Betrachtung des Schöpfers, also Gottes, gegeben ist. Dabei ist es zentral, dass im holistischen Horizont wiederum der Einzelne – und zwar zur Gänze – enthalten ist, sofern dessen Wesensbestimmung als *imago Dei* eine, in den Worten Seuses, ›Überbildung in der Gottheit‹ zulässt, bzw. sofern im Sinne einer cusanischen ›*coincidentia oppositorum*‹ die Einzelnen in die ›unendliche

1208 Abbadie, *Kunst, sich selbst zu erkennen*, II/263 (II/414).

1209 *Ibid.*, II/263 (II/413).

1210 *FB II, Third Dialogue*, 130; vgl. 2.2.1.

1211 Vgl. *FB II, Third Dialogue*, 131.

Gleichheit« Gottes eingefaltet werden.¹²¹² Dass ein solch ›mystischer‹, unmittelbarer Übergang vom Individuum als Teil zum Ganzen der Einheit für Mandeville ausgeschlossen ist, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Die ordnungstheoretische Darstellung verweist jedoch darauf, dass in der politischen Philosophie der frühen Neuzeit eine schematisch ähnliche Konzeption entdeckt werden kann. Muss Thomas Hobbes' *Leviathan* einerseits als der ›künstliche‹ Gegenentwurf schlechthin zur ›natürlichen Ordnung‹ des *kosmos* anerkannt werden, so wird andererseits auch deutlich, weshalb es sich gleichwohl um einen »*mortal god*«¹²¹³ handelt. Die künstliche politische Ordnung der Uniformität kann selbstverständlich lediglich eine ›endliche Gleichheit‹ konstituieren. Dies bedingt den ›liberal‹ anmutenden Umstand, dass sie niemals das ›ganze‹ Individuum zu integrieren vermag. Der Teil von jedem Einzelnen jedoch, d.h. jener Aspekt der menschlichen Existenz, welcher auch entsprechend einer minimalstaatlich konstituierten Ordnung der Politik relevant ist, geht in dieser Perspektive als absolut ›Gleiches‹ oder – wie im Falle eines Totalitarismus – als ›Gleichgemachtes‹ in die ›Ordnung der Uniformität‹ ein. Zumindest diese beschnittene öffentliche Dimension seiner selbst vermag das Individuum im Blick auf sich *und zugleich* auf das Ganze zu erfassen.

Ein Äquivalent für die hier in Aussicht gestellte Verschränkung der Perspektiven vermag Mandeville noch nicht durch eine bloße Einbettung von *self-love* und *self-liking* in die in der *Fable of the Bees* praktisch entfaltete und in der vorliegenden Arbeit theoretisch rekonstruierte Ordnungstheorie anzubieten. Die evolutionäre Erstreckung der gesellschaftlichen Ordnungssysteme veranschaulicht vielmehr, dass zwischen den individuellen Motivationen resp. intentional interpretierten Zwecken und dem als ›öffentlich‹ bezeichneten Wohl (*public benefits*) ein ebenso komplexes wie konflikträchtiges mittelbares Verhältnis besteht. Im historisch gedachten ›Naturzustand‹ bzw. in der systematisch erfassten ›Ordnung der Natur‹ prallen die Perspektiven unversöhnlich aufeinander – des einen Wohlergehen »is inseparable from the Misery of others. They are silly People who imagine, that the Good of the Whole is consistent with the Good of every individual.«¹²¹⁴ Damit ist die Einheit jener ›Natur‹ keineswegs verneint. Es gilt allerdings, dass einerseits eine Neubestimmung der ›Selbstverleugnung‹ zu erfolgen hat und andererseits berücksichtigt werden muss, dass am Individuum als konkretem Teil das Ganze der Ordnung nur schwerlich und notwendig unzureichend zu erkennen ist.

1212 Vgl. 4.1.3; Seuse, *Deutsche Schriften*, 168; Cusanus, *Mutmaßungen*, 205 (204).

1213 Hobbes, *Leviathan*, 158.

1214 Mandeville, *Letter to Dion*, 49.

»[Cleo.] There are Order, Symmetry, and superlative Wisdom to be observ'd in all the Works of Nature; but she has not a Machine, of which every Part more visibly answers the End, for which the whole was form'd.«¹²¹⁵

5.2.3 Einheit und Öffentlichkeit

Mit Blick aufs Ganze wird deutlich, dass die Konsequenzen der *self-love* im Sinne des Selbsterhaltungsstrebens für Mandeville, d.h. unter Hinzunahme der evolutionär entstandenen Ordnungsmechanismen, maßgeblich von denjenigen zu unterscheiden sind, welche Hobbes aus »the ill condition, which man by meer Nature is actually placed in«¹²¹⁶ folgert. Der unmittelbare Selbstbezug lässt eine Übersetzung der natürlichen Ausgangslage in das Schema ›Ich oder der andere!‹ nicht zu. Insbesondere mit den Ausführungen zur Evolution der Arbeitsteilung und den darin hervorgebrachten (reziproken) Abhängigkeiten führt Mandeville vor Augen, dass es allem voran Kooperationsformen sind, welche das Überleben des Einzelnen sichern.¹²¹⁷ Dies bedeutet jedoch nicht, dass eine Angleichung oder Annäherung der individuellen Interessen mit denen der Allgemeinheit bzw. untereinander zu erwarten ist.

»[Cleo.] All Men are partial in their Judgments, when they compare themselves to others; no two Equals think so well of each other, as both do of themselves; and where all Men have an equal Right to judge, there needs no greater Cause of Quarrel, than a Present amongst them with an Inscription of *detur digniori*.«¹²¹⁸

Mit jenem Antagonismus, welchen Kant so prägnant als »die *ungesellige Geselligkeit*«¹²¹⁹ formulierte, drängt sich in der ethischen Analyse Mandevilles die ordnungstheoretische Frage nach der ›Einheit‹ einer *moralischen Ordnung* auf, welche sich zwischen dem Egoismus der Einzelwesen und den individuellen Maßstäben einerseits sowie dem Anspruch auf Universalisierbarkeit der Urteile und dem Gebot der Selbstverleugnung andererseits faktisch zu entwickeln und normativ zu behaupten vermag.

1215 FB II, *Fifth Dialogue*, 233. Dies gilt bereits für die Generationenabfolge, aus welcher Mandeville die Notwendigkeit des Sterbens des einzelnen Lebewesens folgert, vgl. FB II, *Fifth Dialogue*, 254 f.

1216 Hobbes, *Leviathan*, 115.

1217 Dass der Schluss, der ›Trieb‹ zur (Art- bzw.) Selbsterhaltung führe zu ›kriegerischen‹ Auseinandersetzungen, naheliegendermaßen verfehlt ist, konnte unter 3.2.1 mit Blick auf die biologische Evolutionstheorie begründet werden, s. Darwin, *Origin of Species*, 78; Midgley (2010), 45 f.

1218 FB II, *Sixth Dialogue*, 271.

1219 Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte, 20.

Die These lautet, dass trotz der von Mandeville explizit vorgetragenen Differenzierung von ›Politik‹ und ›Moral‹, der Blick auf die evolutionär hervorgebrachten, faktischen Ordnungsstrukturen Ersterer die Grundzüge einer moralisch-normativen Dimension zu entdecken vermag. Im Anschluss an die empirisch erkannte Verzahnung von eigenem und allgemeinem Wohl innerhalb der Ordnungsstrukturen, erwächst gewissermaßen die Einsicht in eine Ordnung der Moral. Dies wiederum ist nur dann der Fall, wenn die Politik als spontane Ordnung der Diversität verstanden ist, d.h. vom Standpunkt des Individuums und Bürgers aus und nicht hinsichtlich ihrer Konsequenz, dem als handelnde Person vorgestellten ›Staat‹ die Möglichkeiten konkreten Anordnens zu eröffnen, interpretiert wird. Die politische Theorie dient Mandeville dazu, die Perspektive zu dekurvieren, in welcher sich der Einzelne nicht hinsichtlich einer durchaus anerkannten Gleichheit (etwa des Vernunftvermögens, der Verwundbarkeit oder der sozialen Bedürftigkeit), sondern als solcher, d.h. in seiner Individualität, seiner faktischen Einzigartigkeit konstitutiver Teil eines geordneten Ganzen erfährt.

Am Ende der im engeren Sinne politisch motivierten Auseinandersetzung eröffnen die utilitaristischen Prinzipien des ordnenden Handelns keine Anschlussmöglichkeit an den moralphilosophischen Diskurs. Dies begründet sich, wie zu zeigen ist, aus dem Sonderstatus politischen ›Handelns‹. Die von Mandeville beschriebene Form des Utilitarismus, welche, wenn nicht gleichwertige, so doch zumindest gleichartige Interessen annimmt, die – auf einen Wertmonismus referierend – in der Folge ein eindeutiges und einheitliches ›Ergebnis‹ konstituieren, wurde von Schmitz treffend als »Kollektivegoismus«¹²²⁰ tituiert. Das politische Handeln verfährt mit den komplexen Ordnungsstrukturen, ›als ob‹ eine Identität der Einzelinteressen, wie sie die Gleichheit im Rahmen einer Ordnung der Uniformität gewährleisten würde, gegeben wäre. Mandeville stellt sich Letzterer jedoch ebenso entgegen wie der ›natürlichen‹ Harmonie zwischen einzelnen und allgemeinen Interessen. Die ›Bienen‹ in der *Fable of the Bees* sind sicherlich nicht die viel beschriebenen ›sozialen Tiere‹, für welche nach Hobbes anzunehmen ist, dass »the common good differth not from the private; and being by nature inclined to their private, they procure thereby the common benefit.«¹²²¹ Das unter 5.1 untersuchte politische Handeln betrifft nicht allgemein die politisch aktiven Bürger, sondern bezieht sich auf den politischen Körper als ganzen, welcher genau dann selbst als – dem Wortlaut nach – *unteilbares* Individuum erachtet wird, wenn er als *Person* auftritt. Dies war mit Mandevilles Theorie einer spontanen, auf der Diversität der Teile fußenden Ordnung vereinbar, sofern jene Handlungen zwar aus der personalen Perspektive des ›*Body Politick*‹ als konkret und individuell gelten müssen, vom Standpunkt des tatsächlichen Ak-

1220 Schmitz (1997), 86.

1221 Hobbes, *Leviathan*, 156. Eine eigenständige Betrachtung der Symbolik der Bienen wird in der vorliegenden Arbeit nicht angestrebt, s. hierzu etwa Farrell (1985)7.

teurs und Autors, des lebendigen Individuums aus allerdings als allgemeine und abstrakte Regeln im Sinne Hayeks erkannt werden.¹²²² Auch die Motivation und die prozeduralen Normen jenes Handelns bezogen sich exklusiv auf politische Institutionen.¹²²³

Gleichwohl offenbart sich das im moralphilosophischen Kontext relevante Ordnungsdenken Mandevilles anhand eben jener Metaphern des Ganzen, des ›politischen Körpers‹, der ›Gesellschaftsbowle‹ oder auch der ›sozialharmonischen Musik‹.¹²²⁴ Mandeville nutzt diese, um die ›Ordnung der Diversität‹ zu präsentieren, während er mit seinen technischen Metaphern, wie dem ›Schiff‹, dem ›Webstuhl‹ oder der ›Uhr‹, vorrangig auf die spontanen und evolutionären Momente der Ordnung hindeuten möchte.¹²²⁵ Die ›lebendigen‹ Metaphern sind bewusst eingesetzt – eine mit Blick auf die neuzeitliche Entwicklung ausgemachte »Mechanisierung der gesamten politischen Metaphorik«¹²²⁶ ist bei Mandeville nicht zu beobachten. Die entscheidenden Teile des politischen Körpers sind nicht ›Knochen‹ und ›Muskeln‹¹²²⁷ bzw. ›Leber‹, ›Niere‹ oder ›Lunge‹¹²²⁸, welche als Klassen, d.h. als einheitliche Teilordnungen, angesehen werden können und so die Assoziation mit normierten, austauschbaren und in die Konstruktion eingepassten Rädchen einer Maschine auszulösen vermögen. Es sind dem entgegen »small trifling Films and little Pipes that are either overlook'd, or else seem inconsiderable to Vulgar Eyes«, welche die Ordnung konstituieren und deren prozessuale Existenz sicherstellen, sofern sie *notwendig* sind »to continue the Motion of our Machine«, d.h. da die Individualität in der Natur das Prinzip der Aktivität vorstellt.¹²²⁹

Mit der ›Politik‹ ist ein charakteristisches Ordnungsdenken verbunden, welches nun ein spezifisches Verständnis von Entstehung und Konstitution einer Einheit eröffnet. Angeleitet wird dies vom – im Rahmen der evolutionären Formung einer ›Ordnung der Ökonomie‹ und einer ›Ordnung der Gesetze‹ als Schlüsselkonzept gedeuteten – Begriff der politischen Öffentlichkeit.¹²³⁰ Der Anfang der Untersuchung innerhalb der Entstehungsgeschichte der politischen Ordnung ist hierbei von größter Wichtigkeit, denn erst der Rückblick auf die vorgängig erläuterten Themenfelder erlaubt es, Mandevilles Modell der Öffentlichkeit angemessen zu interpretieren. Diesbezüglich ist es notwendig, sich

1222 Vgl. 4.1.1; Hayek (1960/61), 106 f.; Hayek (1963), 7 ff.

1223 Die strenge Unterscheidung zwischen individuellen und institutionellen Regeln gelangte mit Rawls erneut in den Fokus. Hier sei jedoch vorrangig auf den bereits unter 4.1.2 am Rande erwähnten, am Gefahrenpotential orientierten Ansatz Poppers verwiesen, vgl. Popper, *The Open Society*, I/126.

1224 Vgl. *FB I, Preface*, 3; *FB I, Remark K*, 105 f.; *FB I, Grumbling Hive*, 24.

1225 Vgl. *FB II, Sixth Dialogue*, 321; *FB II, Fourth Dialogue*, 164; *FB II, Sixth Dialogue*, 321 f.

1226 Anter (2004), 31.

1227 Vgl. *FB I, Preface*, 3.

1228 Vgl. Mandeville, *Letter to Dion*, 40.

1229 *FB I, Preface*, 3.

1230 Vgl. 3.1.1; 3.2.1.

erneut der evolutionären Schritte zu vergewissern und die Entstehung der ›Politik‹ in der ›Emanzipation der Koordination von der Kooperation‹ zu fassen. Die Kooperation, wie sie in Mandevilles Entwurf der Arbeitsteilung expliziert wurde, verdeutlichte die spezifische Leistung einer spontanen Ordnung der Diversität, d.i. die Harmonisierung der Interessen.¹²³¹ Zugleich betont sie zwei maßgebliche Charakteristika derselben.

Zum einen muss bewusst gemacht werden, dass die ›Harmonie‹ auf der Ebene der Ordnung ›erklingt‹, während auf der Ebene des zu Ordnenden lediglich von ›disharmonischen‹ Interessen gesprochen werden kann, da – so Fronsperger in seiner musischen Metapher – »die ungleichheit unnd streitende gegensatzung«¹²³² dort nicht überwunden wird. Es findet weder eine Angleichung der Interessen statt, noch werden diese im Individuum durch neue, allgemeingültige Zwecke ersetzt. Mandevilles Beispiele aus der Welt des Handels, die Diskussion um den ›wahren‹ Preis des Zuckers zwischen Decio und Alcander und den des Stoffes zwischen einer Frau und einem Verkäufer, machen dies deutlich.¹²³³ Das ›betrügerische‹ Vorgehen der Akteure sollte nicht dahingehend bewertet werden, dass lediglich der (moralisch verwerfliche) Sieger in einem Nullsummenspiel bestimmt wird. Die Darstellung verweist darauf, dass in all jenen Fällen, in welchen ein nicht erzwungener Abschluss des Geschäfts stattfindet, das je eigene Interesse als einziges Motiv zur Geltung kommt.¹²³⁴ Auf der Ebene der Ordnung generiert die Arbeitsteilung jedoch einen Mehrwert, da mit der Spezialisierung die Möglichkeit einhergeht, dass Produkte, welche der Einzelne nur mit mehr Aufwand und nicht in der gleichen Qualität herzustellen vermag, – zumindest theoretisch – hergestellt und verfügbar werden. Wenn zwei Personen, die sich auf die Anfertigung von Pfeil-und-Bogen resp. Werkzeugen spezialisiert haben, kooperieren¹²³⁵, so wird die Harmonie *im Austausch* deutlich und selbstverständlich gerade deshalb, weil die Akteure *nicht* dieselben Interessen haben, d.h. nicht beide Pfeil-und-Bogen oder Werkzeuge benötigen.

Zum anderen wird anhand der vor Lug und Trug nicht zurückschreckenden ökonomisch Handelnden ersichtlich, dass die ›Einheit‹, welche auf der Ebene der Ordnung erreicht wurde, außerhalb der Sichtweite und damit unfassbar bleibt. Dies ist bereits durch die evolutionäre, nicht intendierte Entstehung ihrer nützlichen Strukturen nahegelegt; ein Moment, welches Smith späterhin betonen wird.

1231 Vgl. 3.1.2; Brinkmann (1948), 48.

1232 Fronsperger, Von dem Lob deß Eigen Nutzen, f. 28^v.

1233 Vgl. FB I, Remark B, 63-65; FB I, Nature of Society, 349-352.

1234 Vgl. FB I, Remark B, 61.

1235 So zwei der von Mandeville benannten frühen Berufszweige, vgl. FB II, Sixth Dialogue, 284.

»This division of labour, from which so many advantages are derived, is not originally the effect of any human wisdom, which foresees and intends that general opulence to which it gives occasion. It is the necessary, though very slow and gradual consequence of a certain propensity in human nature which has in view no such extensive utility;«¹²³⁶

Es gilt an dieser Stelle nicht, den von Mandeville aufgedeckten und nicht nur von Smith, sondern etwa auch von Hume bestätigten Umstand zu erklären, dass, trotz der egoistischen Motivationslage, »[t]he harmony of the whole is still supported«¹²³⁷, sondern auf die Perspektive des in der Ordnung befindlichen Einzelnen zu achten. Der ›Ordnungstheoretiker‹ vermag wohl – bereits weit vor dem 18. Jahrhundert – zu entdecken, dass, wie »Brison der Griechisch wol und recht gesagt hat, die Menschlichen sachen halten sich unter einander wie Ring an einer Kette, die in einander verschrenckt sind«¹²³⁸, doch, so betont Mandeville, »[t]he short-sighted Vulgar in the Chain of Causes seldom can see further than one Link;«¹²³⁹

An eben jener Stelle betrat die ›Politik‹ die Bühne. Die ebenso unintendierte wie unbewusste ›Einheit‹ der Ordnung der Kooperation ist gewissen Beschränkungen ausgesetzt, die sie lediglich unter den Bedingungen einer Koordination zu überwinden versteht. Sie bot den Individuen eine Perspektive auf das ›Ganze‹. Diese *neue* Perspektive entspricht derjenigen der beiden von Mandeville in seinen *Free Thoughts* vorgestellten, welche Individuen als bloße Teile einer größeren Einheit fokussiert.¹²⁴⁰ Der zum Ausdruck kommende Holismus ist allerdings nur relevant und kann als ›politischer Gegenentwurf‹ nur dann verstanden werden, wenn auf das ›fertige Produkt‹, das (im steten Entstehen begriffene, doch) substantiell vorgestellte Ergebnis politischer Ordnung, d.i. auf den Staat, Bezug genommen wird.¹²⁴¹ Blickt man auf die für Mandeville so entscheidenden Momente von Ent- und Fortbestehen, referiert man auf den geschichtlichen Aspekt, so gewinnt man nicht etwa ein Modell konkreter politischer Institutionen, sondern gelangt zur ›politischen Ordnung‹ selbst; einer Ordnung, welche immer

1236 Smith, *The Wealth of Nations*, 25.

1237 Hume, *Essays*, 263.

1238 Fronsperger, *Von dem Lob deß Eigen Nutzen*, f. 26^v f.

1239 FB I, *Remark G*, 91. D.h. es bleibt letztlich bei »that *incomprehensible* Chain of Causes«. (FB II, *Fifth Dialogue*, 239, *eigene Hervorhebung*)

1240 Vgl. Mandeville, *Free Thoughts* [1729], 282.

1241 Dieses »in der deutschen politischen Kultur gern gepflegte[s] Missverständnis«, ›Politik‹ mit dem ›konkreten Staat‹ zu verwechseln, fordert eine kurze Anmerkung. (Nitschke (2012), 10) Im Werk Fronspergers (und auch Peutingers) ist, nach Bürgin, noch keine Verknüpfung mit der politischen Frage ersichtlich. Er begründet dies mit der Macht und Autonomie der (ober-)deutschen Städte. (Vgl. Bürgin (1996)) Im Lichte der obigen Feststellung erscheint der Kommentar zu Fronspergers Werk geradezu paradox. Schließlich ließe sich umgekehrt vermerken, dass Fronsperger nicht jener Verkürzung der politischen Fragestellung aufsitzt und so zu der an Mandeville erinnernden und für die ›Schottische Aufklärung‹ so bedeutsamen Perspektive kommt, welche bisweilen – in diesem Kontext wiederum zu fälschlichen Abgrenzungen einladend – als ›soziologische‹ charakterisiert wurde. (Vgl. Chen (2008), 237)

nur prozesshaft gedacht werden kann, welche als ›Funktion‹ statt als ›Substanz‹ zu fassen ist. Diese Funktion erfüllt sich aber gerade nicht in der bloßen Ermöglichung der Doppelperspektive, sondern immer schon darin, beide Perspektiven zu vermitteln. Eben diese Leistung, also die Einheitsbildung, welche sowohl die interindividuelle, d.h. zwischen den Teilen bestehende Ordnung wie auch jene von Teil und Ganzem gewährleistet, ist im Begriff der Öffentlichkeit kristallisiert. Beim Begriff der Öffentlichkeit im Sinne Mandevilles handelt es sich um einen genuin politischen. Doch er stellt gleichwohl in mehrfacher Hinsicht das Schlüsselkonzept für eine Offenlegung der Moraltheorie in der *Fable of the Bees* dar. Denn mit ihm, so gilt es zu zeigen, wird die Erfüllung der Bedingung ermöglicht, welche nach Anne Mette Hjort notwendig ist, um das Paradoxon Mandevilles zu lösen, d.i.

»negative terms must generate positive ones, and this process must include a shift in levels of description such that what at one level appears as a disparate and unsystematic set of elements emerges as a systematic whole at a higher level.«¹²⁴²

Mit der Bezugnahme auf das Begriffsfeld und auf die Wendungen ›Öffnung‹, ›Offenheit‹ und ›Offenlegung‹ wird offenkundig, inwiefern ein ganzheitlicher Zugang zur moralischen Problematik anhand der ordnungstheoretischen Ergebnisse und der zentralen Momente in Mandevilles Konzeption der Normativität – die ›Universalisierbarkeit moralischer Urteile‹, die ›individuelle Fundierung der Wertmaßstäbe‹ und das ›Rationalitätsgebot‹ – erreicht werden kann.

Erstens muss das Momentum der prinzipiell ›grenzenlosen‹ *Öffnung* erfasst werden, welches durch die politische Öffentlichkeit bedingt ist. Dieses wurde insbesondere in der evolutionären Entwicklung der Arbeitsteilung und ihrer qualitativ neuen Struktur im Sinne der ›Ordnung der Ökonomie‹ deutlich.¹²⁴³ Bereits im Anfangsstadium der Arbeitsteilung ist eine Form der Öffnung unabdingbar, sofern sie als (Abhängigkeits-)Verhältnis eines zuvor autark vorgestellten Individuums verstanden wird. Unter den Konditionen des Handels wird die ›Grenzenlosigkeit‹ des Unterfangens im Wortsinne veranschaulicht. Schließlich ist dies, auf internationaler Ebene, eine von Montesquieu verteidigte, grundlegende Maxime. »Der wahre Grundsatz lautet, kein Volk ohne triftige Gründe von seinem Handel auszuschließen.«¹²⁴⁴ Auch Mandeville legt die globale Dimension in seiner Erzählung von der Herstellung des scharlachroten Tuchs offen¹²⁴⁵, wendet die Beispiele zu ökonomischen Sachverhalten jedoch zugleich

1242 Hjort (1991), 956. Es muss angemerkt werden, dass der Autorin zufolge diese Bedingung von Mandeville gerade nicht erfüllt wird. (Vgl. *ibid.*, 958, 962 f.)

1243 Vgl. die Argumentationsstruktur unter 3.1.1.

1244 »La vraie maxime est de n'exclure aucune nation de son commerce sans de grandes raisons.« (Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, II/10 (591))

1245 Vgl. FB I, *Nature of Society*, 356 f.

unmittelbar in moralisch-normativen Sphären an, etwa, wenn ihm die internationalen Handelsmessen als Muster seiner zuvor anhand der Universitäten beschriebenen Bildungsidee dienen.¹²⁴⁶

Die hierbei vorgestellte Integrationsleistung der Ordnung ist das zentrale Anschauungsobjekt für die Erklärung der *Universalisierbarkeit moralischer Urteile* im Kontext des Denkens Mandevilles. Denn sofern die Urteile von individuellen, inhaltlich unterschiedlichen Maßstäben abhängen, kann die Universalisierbarkeit nicht dadurch gewährleistet werden, dass auf die Allgemeinheit referiert, sondern dadurch, dass auf die Vielheit als Einheit, d.i. die Allheit, Bezug genommen wird. Die moralische Ordnung muss den Aspekt einer unabschließbaren Öffnung inkludieren, um die nicht nur numerische, sondern im grenzenlosen und bunten Spektrum schillernde Individualität zu integrieren.

Zweitens ist das hiermit eng verknüpfte Momentum der generellen *Offenheit* gegenüber Anderen als Anderen mit einzubeziehen. Wird mit der Öffnung auf eine Form der Bewegung, so in diesem Falle auf eine Haltung reflektiert, die für eine Ordnung der Diversität entscheidend ist. Das Anschauungsobjekt findet sich diesmal im Bereich der ›Ordnung der Gesetze‹ und Mandevilles Version des Parlamentarismus. Denn es ist jener Antagonismus zwischen *verschiedenen* Parteien, die zu *einem* öffentlichen Verfahren zusammenkommen, welcher sicherstellt, dass die individuellen Interessen berücksichtigt werden und dass »Parties directly opposite, / Assist each other, as 'twere for Spight;«¹²⁴⁷ Ist die Legitimität der in Opposition stehenden Gruppen konstitutionell gesichert (wie Mandeville dies im Verhältnis von *Crown*, *Lords* und *Commons* veranschaulicht¹²⁴⁸) und eine ›Tyrannei‹ damit ausgeschlossen, so kann nur im Diskurs, und damit in der zumindest vorzuziehenden Anerkennung aller Diskursteilnehmer, ein Ergebnis erreicht werden. Nur wer an jenem *partizipiert*, vermag auch *seine* Interessen einzubringen.

Wie die quantitative Öffnung ist auch die qualitative Offenheit gegenüber Diversität und die Furchtlosigkeit angesichts der Pluralität, d.h. die Anerkennung von *individuellen Werten*, ein zentrales Moment in Mandevilles moralphilosophischen Äußerungen. Die zuvor dargestellte Diversität der Lebensentwürfe richtet sich immer nach einer irreduzibel individuellen Bewertungsgrundlage. Noch bevor – im Sinne der Universalisierbarkeit – die Verhältnisse und Beziehungen zwischen diesen begutachtet werden können, bedarf es einer Haltung, welche die Anerkennung der divergenten Maßstäbe sicherstellt. Denn nur durch jene

1246 Man erinnere Mandevilles Forderung, Universitäten sollen sich an »publick Marts« orientieren, »where no difference is made between Natives and Foreigners, and which Men resort to from all Parts of the World with equal Freedom and equal Privilege.« (FB I, *Charity and Charity-Schools*, 294)

1247 FB I, *Grumbling Hive*, 25; vgl. FB I, *Remark H*, 94 f.

1248 Vgl. etwa Mandeville, *Free Thoughts* [1729], 340 f.

kann eine umfassende Hierarchisierung vermieden werden, welche – systematisch vorgängig – jedwede Individualität ›klassifizieren‹ und ›einordnen‹, d.i. aus der Perspektive des Individuums selbst (zumindest vorläufig) ›entwerten‹ würde.

Drittens fordert auch Obiges die Begutachtung des Momentums der *Offenlegung* der Ordnungsstrukturen. Dies umfasst einen Doppelaspekt. Mandevilles Werk bezweckt eine Offenlegung bereits auf der Ebene des Individuums. Mit dem Verweis auf Montaigne im Vorwort zur *Fable of the Bees*¹²⁴⁹ und der explizierten Absicht, seinen Leser über sich selbst aufzuklären – »putting him upon his Guard against himself, and the secret Stratagems of Self-Love«¹²⁵⁰ –, ist jene Linie, welche die gesamte Schrift durchzieht, vorgegeben. Hierfür spricht auch Mandevilles Methode, d.h. sein Versuch »in anatomizing the invisible Part of Man«¹²⁵¹, denn nicht ohne Grund begann die frühneuzeitliche Karriere des apollinischen ›nosce te ipsum‹ in der aufkommenden anatomischen Literatur.¹²⁵² Es wäre verfehlt, die Gesellschaft als bloßes Hindernis für dieses Unterfangen zu werten, wenngleich die durch sie hervorgebrachten Formen der Assimilation und Dissimulation als der Offenlegung entgegengerichtete Momente zu werten sind. Sie ist einerseits ein Korrektiv für die Selbsterkenntnis und eigene Meinung, sofern der Versuch unternommen wird, jene öffentlich zu verteidigen, zu rechtfertigen und einsichtig zu machen. Andererseits war bereits in der relationalen Beschaffenheit des *self-liking* angelegt, dass der Spiegel der Öffentlichkeit und die individuellen Perspektiven der Anderen auf das eigene Selbst als notwendige Bestandteile der Selbstbetrachtung und -bewertung zu identifizieren sind.¹²⁵³ Die Funktion der Öffentlichkeit, offen zu legen, betrifft allerdings auch das Ganze, die Ordnungsstrukturen und die Formen der Einheitsbildung. Angesprochen ist dabei etwa die Transparenz der öffentlichen Entscheidungen, welche nicht nur vom Bürger eingefordert werden wird, sondern für den Staat, der der ›Ordnung der Ökonomie‹ bedarf, existenzielle Notwendigkeit ist. Denn es ist wahr – auch wenn man es beinahe nicht mehr hören mag –, dass die ›Märkte‹ Unsicherheiten, welche etwa aus mangelnder Transparenz resultieren, nicht zu schätzen wissen. Während die institutionell gedachte Emanzipation der Koordination den holistischen Horizont eröffnete, legt die ordnungstheoretische Reflexion Mandevilles die Verknüpfung zwischen beiden Polen frei. Denn die Offenlegung der Ketten¹²⁵⁴ von Prozessen, Handlungen und Ereignissen klärt nicht nur über

1249 Vgl. FB I, *Preface*, 5.

1250 FB I, *Remark T*, 230.

1251 FB I, *Remark N*, 145.

1252 Vgl. Schupbach (1982), 31 ff., 66-84.

1253 Vgl. die Ausführungen zur ›Mechanik der Anerkennung‹ unter 2.2.1; sowie erneut FB I, *Remark C*, 67; FB II, *Third Dialogue*, 130; Schrader (1984), 56.

1254 Zum Bild bei Mandeville und Fronsperger, s.o.; vgl. FB I, *Remark G*, 91; FB II, *Fifth Dialogue*, 239; Fronsperger, Von dem Lob deß Eigen Nutzen, f. 26^v f.

die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten auf, sondern schärft den Blick des Einzelnen auf seine Funktion, d.h. seine Abhängigkeit *und* seine Einflussmöglichkeit, insofern der Zusammenhang zwischen Teil und Ganzem fokussiert ist.

Mit der Offenlegung, d.h. der durch die Öffentlichkeit geleisteten Ergründung, wird ein gangbarer Weg zum dritten zentralen Element der Mandeville'schen Moralkonzeption freigelegt, zum Gebot der *Rationalität*. Letztere ist nicht nur im Sinne der Klugheit als eine Hilfe, »to gain knowledge for how to achieve material ends«¹²⁵⁵, von Bedeutung. Es gilt daher Vorsicht walten zu lassen, wenn Mandeville in Opposition zur – in der englischen Renaissance wurzelnden – Auffassung gesetzt wird, dass in der Entwicklung »toward an understanding of the order of things, right reason [...] discerned good and bad as well as true and false.«¹²⁵⁶ Wie bereits in Hayeks Anwendung des Begriffs der »kritischen Rationalität« zum Ausdruck kam¹²⁵⁷, ist mit der Skepsis gegenüber den sogenannten »Rationalisten« keine Fundamentalkritik an der Vernunft geübt, sondern es wird vielmehr der Versuch spürbar, deren Grenzen zu bestimmen *und damit* ihre Wirksamkeit zu ermöglichen. Es verwundert freilich wenig, dass dies insbesondere aus rationalistischer Perspektive höchst verdächtige Autoren, etwa Pascal, zum Ausdruck bringen. Dass der Vernunft Grenzen gesetzt sind, besagt jedoch unabhängig davon, wie eng Pascal jene zu ziehen gedenkt, in erster Linie, dass sie lediglich dann »schwach« ist, »wenn sie nicht soweit geht, das anzuerkennen.«¹²⁵⁸ Dabei gilt es, neben ihren Beschränkungen, allem voran auch jene des »Herzens« – welches gleichwohl Gründe hat, die die Vernunft nicht zu ergründen vermag¹²⁵⁹ – zu bestimmen. Schließlich kann Mandeville in erster Linie als Kritiker Shaftesburys und der sich entwickelnden *moral-sentiment*-Theorien angesehen werden. Das Gefühl sowohl der »Liebe« als auch des »Mitleids« sind für Mandeville als Fundament der Moral zu delegitimieren, da »love is limited to particular persons [...], whereas compassion is felt only for those in especially dire circumstances.«¹²⁶⁰ Mandeville greift jene Problematik explizit auf und resümiert ironisch, »when Men talk of pitying People out of sight, they are to be believed in the same manner as when they say, that they are our humble Servants.«¹²⁶¹

Die schon unter 4.2.3 thematisierte Schwierigkeit der »Rationalität« bei Mandeville darf nicht lediglich auf die Wirkung der Vernunft bezogen werden. Ein Kampf zwischen Vernunft und Trieb ist für Erstere nicht aussichtslos, sondern die Darstellung des Konfliktes – wie Hume dem in seiner berühmten Wendung

1255 H. Cook (1999), 123. Jenes Wissen ist hinsichtlich des Verhältnisses von Handlungsmotivationen und deren Konsequenzen in einer Welt komplexer Zusammenhänge sicherlich auch nötig, vgl. 5.1.3.

1256 H. Cook (1999), 106; vgl. *ibid.*, 123.

1257 Vgl. Hayek (1964/65), 2; Hayek (1966), 13

1258 Pascal, Gedanken, 125 (604 f.), [LG 177, Laf. 188, Br. 267].

1259 »Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point;« (*Ibid.*, 233 (679), [LG 397, Laf. 423, Br. 277])

1260 Bragues (2005), 185.

1261 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 257.

Ausdruck verlieh¹²⁶² – prinzipiell verfehlt. Dies wird bei näherer Betrachtung auch in der *Fable of the Bees* deutlich, allem voran, wenn der *Anmerkung P* Aufmerksamkeit geschenkt wird. Sie zeichnet sich nicht nur insofern aus, als dass in ihr ein einziges Mal eine Fabel innerhalb der *Fable* wiedergegeben wird. Sie ist zudem der durch einen der seltenen dreiversigen Reime markierte Kommentar zu den beschließenden Zeilen der Erzählung von der ›realistischen Fabelwelt‹ der Bienen in *The Grumbling Hive*.

»[To such a Height,] the very Poor
Liv'd better than the Rich before,
And nothing could be added more.«¹²⁶³

Der Sinn der letzten Zeile wird in der Prosaanmerkung in sein Gegenteil verkehrt. Ist im Ursprungsgedicht die Vollständigkeit, welche im Sinne der Offenheit und Öffnung gegenüber der ›Allheit‹ ins Auge springen sollte, festgehalten, so richten sich die letzten Zeilen der *Remark* an die Schüler Descartes' als die Gläubigen der »Philosophy of that vain Reasoner«.¹²⁶⁴ Diese Bemerkung hat einen moralischen Hintergrund, ihre Heftigkeit erklärt sich jedoch auch aus Mandevilles Biographie. Denn er selbst hatte hinsichtlich der Frage nach dem Empfindungsvermögen der Tiere noch 1689 in seiner philosophischen Disputation die Position Descartes' verteidigt.¹²⁶⁵ Es muss zumindest vermutet werden, dass diese durch die herrschende Lehrmeinung in Leyden vorgegeben war, stand die dortige Universität doch unter dem Einfluss eben jener Schüler Descartes' und einiger Peripatetiker.¹²⁶⁶ Diese Vermutung findet Bestätigung in Mandevilles vor Studienantritt verfassten *De Medicina Oratio Scholastica*, in welcher er (neo-)epikureische Elemente einflocht.¹²⁶⁷ Dabei wird spürbar, dass sich die Klage Mandevilles nicht gegen die Vernunft als solche bzw. als formales Prinzip richtet, sondern gegen die ›leere Vernunft‹. Die Grausamkeit der Passage sollte keine Zweifel bestehen lassen, dass es Mandeville mit den Kernthesen seines moralischen Denkens ernst ist.

1262 »We speak not strictly and philosophically when we talk of the combat of passion and of reason.« (Hume, *Human Nature*, 266)

1263 *FB I, Grumbling Hive*, 26.

1264 *FB I, Remark P*, 181, *eigene Hervorhebung*.

1265 Vgl. Mandeville, *Disputatio Philosophica de Brutorum Operationibus*, *passim*.

1266 Vgl. McKee (1991), 18 ff.

1267 So etwa hinsichtlich der unsichtbaren, kleinsten Teile; s. hierzu die Argumentation bei McKee (1991), 6. Der Einfluss der neo-epikureischen Philosophie Gassendis ist für Mandeville auch in der *Fable* entscheidend, denn darin wird, wie Hilton anhand des Verhältnisses von ›Atom‹ und ›Motiv‹ zeigt, die Möglichkeit eröffnet, die ›Anatomie des Unsichtbaren‹ mit der empirischen Methodik zu versöhnen. (Vgl. Hilton (2010), 21 ff.) Dass Mandeville in der Konfrontation mit Descartes ebenfalls Gassendi folgt und nicht Bayle, wird sich nachfolgend erhellen. Denn zwar kommt Bayle zum Ergebnis, dass dessen Position, wie jene des Aristoteles, unhaltbar ist, doch er bewertet: »Es ist schade, daß die Ansicht des Descartes so schwer aufrechtzuerhalten und so wenig wahrscheinlich ist, denn ansonsten ist sie für den wahren Glauben sehr vorteilhaft.« (Bayle, *Historisches und kritisches Wörterbuch I*, 280 (II/76))

»When a large and gentle Bullock, after having resisted a ten times greater force of Blows than would have kill'd his Murderer, falls stunn'd at last, and his arm'd Head is fasten'd to the Ground with Cords; [...] what Mortal can without Compassion hear the painful Bellowings intercepted by his Blood, the bitter Sighs that speak the Sharpness of his Anguish, and the deep sounding Groans with loud Anxiety fetch'd from the bottom of his strong and palpitating Heart; [...] When a Creature has given such convincing and undeniable Proofs of the Terrors upon him, and the Pains and Agonies he feels, is there a Follower of *Descartes* so inur'd to Blood, as not to refute, by his Commiseration, the Philosophy of that vain Reasoner?«¹²⁶⁸

In den Ausführungen zum Verhältnis von Mensch und Tier und zum Umgang mit Letzteren erfährt die zuvor in drei Teilen dargestellte Moralkonzeption eine inhaltliche Fundierung. Mandeville hält an der Forderung nach der *Universalisierbarkeit moralischer Urteile* fest. Diese aber kann nicht nur auf der begrifflichen Ebene des Urteils durch deren ›Allgemeinheit‹ gewonnen werden, sondern muss auf der dinglichen Ebene einer ›Allheit‹ korrespondieren. Die Selbstbetrachtung der Vernunft, die kontemplative Ergründung ihrer eigenen Prinzipien, kann keine Inhalte in den praktischen Diskurs einbringen. Diese ›Leere‹ wird von Mandeville selbstverständlich nicht durch eine kritische Analyse des Vernunftvermögens zu Tage gefördert, sondern anhand der im sprachlich so suggestiven und bewegenden Zitat explizierten, fatalen Konsequenzen entblößt. Ein abstraktes und überzeitliches moralisches Ideal kann nach Mandeville nur ein leeres Idol sein, da die empirischen Daten, d.i. die irreduzibel individuellen Interessen und Bewertungsmaßstäbe, unberücksichtigt bleiben.¹²⁶⁹

Mit der Diversität und Pluralität von Lust und Wollen, d.h. den *individuellen Maßstäben*, ist die zweite Säule der Moraltheorie Mandevilles angesprochen. Die ›Allheit‹, so wird zunehmend deutlich, umfasst tatsächlich auch das Äußerste. Denn ihren Ausgang nimmt sie nicht bei der Rationalität der Akteure und damit bei Personen, welche erst durch diese Eigenschaft moralische Relevanz erlangen würden, sondern bei den Manifestationen von Lust und Willen gemäß der Konzeption der Selbstliebe, welche als *self-love* und als *self-liking*, wie bereits gezeigt, nicht nur Menschen, sondern auch Vögel, Hunde und Katzen¹²⁷⁰ bzw. Stiere umfasst.¹²⁷¹ Im Konkreten bedeutet dies, dass eine unüberschaubare und für den Menschen kaum zu erschließende Fülle an individuell fundierten Zwecken moralische Relevanz besitzt. Darin liegt ein weiterer Grund, weshalb eine *moral-sentiment*-Theorie nicht nur konzeptionell, sondern auch praktisch scheitern muss.

1268 FB I, *Remark P*, 180 f.

1269 Dies bedeutet gleichwohl nicht, dass keine allgemeingültigen Aussagen über eine ›praktische Vernunft‹ möglich wären, d.h. hinsichtlich der Modalitäten, wie das Urteil zustande kommen soll.

1270 Vgl. 5.1.2; FB II, *Third Dialogue*, 131 f.

1271 Dabei muss angemerkt werden, dass Mandeville zwar aufgrund der skeptischen Methode keine letztgültige Aussage zur Rationalität von Tieren machen kann, doch davon ausgeht, dass Hunde und Pferde – wie Menschen – ›denkende‹ Tiere sind, vgl. FB II, *Fourth Dialogue*, 166.

»I would not wonder how Men should so little commiserate such imperfect Creatures as Crayfish, Oysters, Cockles, and indeed all Fish in general: As they are mute, and their inward Formation, as well as outward Figure, vastly different from ours, they express themselves unintelligibly to us, and therefore 'tis not strange that their Grief should not affect our Understanding which it cannot reach;«¹²⁷²

Wenn Mandeville die Diversität der Lebensformen fokussiert, so sind Letztere sowohl soziologisch als auch biologisch zu verstehen. Die generelle Offenheit, welche in der Genese der ›Allheit‹ verlangt ist, kennt jedoch noch darüber hinausgehende Territorien. Mandeville offenbart jenen Aspekt etwa mit Blick auf die zeitliche Dimension. So zählt er zu den Charakteristika eines als »Disorder of the Society« benannten Zustands:

»[T]he People will fix all their Cares, Concern and Application on the Time present, without regard of what is to come after them, or hardly ever thinking beyond *the next Generation*. Instead of planting Oaks, that will require *a Hundred and Fifty Years* before they are fit to be cut down, they build Houses with a Design that they shall not stand above *Twelve or Fourteen Years*. [...] The Mathematicks become the only valuable Study, and are made use of in every thing even where it is ridiculous«.¹²⁷³

Der Gedanke der Nachhaltigkeit scheint mit Blick auf das 18. Jahrhundert allemal erwähnenswert. Der Seitenhieb auf die Anwendung der Mathematik – dort, wo es keinen Sinn macht – erfolgt in diesem Kontext keineswegs zufällig.¹²⁷⁴ Dem Leerlauf des bloß Formelhaften setzt Mandeville schließlich in einer, angesichts seiner Vorliebe für die ›kleinen Dinge‹, erstaunlichen Passage die ganze Fülle des *kosmos* entgegen.

»[Cleo.] The necessary Blessings we receive from the Sun, are obvious to a Child; and it is demonstrable, that without it, none of the living Creatures that are now upon the Earth, could subsist. But if it were of no other Use, being eight hundred thousand times bigger than the Earth at least, one thousandth part of it would do our Business as well, if it was but nearer to us in Proportion. From this Consideration alone, I am persuaded, that the Sun was made to enlighten and cherish other Bodies, besides this Planet of ours. [...] But whilst we receive the Benefit of these, and are only intent on ourselves, it is highly probable, that there are thousands of things, and perhaps our own Machines among them, that in the vast System of the Universe are now serving some very wise Ends, which we shall never know;«¹²⁷⁵

1272 Vgl. FB I, Remark P, 173.

1273 FB I, *Charity and Charity-Schools*, 320 f., eigenen Hervorhebungen.

1274 Man erinnere die methodische Opposition zu Hobbes und Spinoza, welcher die »menschlichen Handlungen und Triebe« gleich »Linien, Flächen oder Körper« behandelt. (Spinoza, *Ethik*, 221 (220) [III, *Praefatio*])

1275 FB II, *Fifth Dialogue*, 244.

Die Skepsis, welche Mandeville hinsichtlich der Tierthematik an den Tag legte und in aller Entschiedenheit nur bezüglich des Schmerzempfindens überwand¹²⁷⁶, tritt hier erneut hervor. Wiederum erscheint das Gebot Mandevilles, die Umstände der Tatsache, dass gute Motive zu schlechten Ergebnissen führen können, zu ergründen, weniger banal als man anfangs vermuten hätte können. Solange die Skepsis notwendig bleibt – und in jenen ›kosmischen Gefilden‹ muss sie dies prinzipiell – fordert Mandeville offenkundig eine spezifische Form der *Naivität*. Wenn die moralische Relevanz eines fernen Ereignisses, einer zukünftigen Situation oder eines unbekannten Subjekts fraglich ist, so darf sie keineswegs provisorisch verneint, d.h. methodisch bezweifelt werden, sondern muss in einem methodisch naiven Verfahren eine Bejahung ›bis auf Weiteres‹ erfahren. Jenes Vorgehen ist keinesfalls mit einer intuitiv oder emotional orientierten Herangehensweise zu verwechseln. Das ›bunte Spektrum‹, welches die ›Allheit der individuellen Maßstäbe‹ beinhaltet, erfordert eine *vernünftige* Disposition. Wobei selbst hier und im Sinne einer – von Mandeville unterlassenen – normativen oder teleologischen Bestimmung des Menschen die Charakterisierung als *animal rationale* als ungenügend und irreführend verworfen werden muss.

Auch im Kontext der Tierethik wird Shaftesbury erneut zum Kontrahenten stilisiert. Denn nicht nur bezüglich der menschlichen Angelegenheiten ist in einer falsch verstandenen, rein hierarchischen Verortung seiner selbst ein Gefahrenpotential zu entdecken.¹²⁷⁷ Die von Shaftesbury behauptete »Goodness and Excellency of our Nature«¹²⁷⁸ offenbarte eine vergleichbare Quelle der Unmoral. Bezüglich der individuellen wie hinsichtlich der auf die Spezies ›Mensch‹ bezogenen Dimension der Selbsttäuschung stellt Shaftesbury für Mandeville das Symbol des Irrtums dar, dass Selbstverleugnung nicht notwendig sei.¹²⁷⁹ Um Letzterem zu entgehen, bedarf es einer (schmerzlichen) Aufklärung des Lebewesens ›Mensch‹: »The medical references and animal allusions, then, act as a therapy in themselves, wearing down the reader's belief in the sublimity of man-

1276 Denn, so gibt Cleomenes zu verstehen, »[i]t is not easy to determine what Instincts, Properties or Capacities other Creatures are either possess'd or destitute of, when those Qualifications fall not under our Senses«. (FB II, *Fourth Dialogue*, 174) Mandeville folgt dabei einmal mehr der Skepsis Montaignes. Dessen in mehreren Essays deutlich werdende Absage an »die Königsherrschaft, die man uns fälschlicherweise über die andern Geschöpfe zuschreibt«, findet in der *Apologie* ihre methodische Grundlegung. (Montaigne, *Essais*, II/162 (456); bzw. 183 ff. (470 ff.)) Darüber hinaus nimmt auch Montaigne eine ›Gleichheit‹ im Schmerz an, denn, so im Anschluss an die vergnügliche Anekdote zur stoischen Gelassenheit, »Pyrrhons Schwein sitzt hier mit uns in einem Boot«. (Ibid., I/85-87 (263 f.)) Zu dieser Passage sowie zum skeptischen Umgang Montaignes mit dem Verhältnis von Mensch und Tier, vgl. Wild (2006), 43-134, insb. 132.

1277 Vgl. etwa FB II, *Fourth Dialogue*, 137.

1278 FB II, *Sixth Dialogue*, 357.

1279 Vgl. die kritischen Äußerungen Mandevilles in FB I, *Remark T*, 233 f.; FB I, *Nature of Society*, 323. Dies lässt sich festhalten, wenngleich Mandevilles Argumente auch auf stoische Denker abzielen, denn »both set too high a store by the dignity of our species, blindly ignore the ineradicable selfishness of human nature«. (Harth (1969), 340)

kind.«¹²⁸⁰ Mandeville lässt beinahe keine Möglichkeit aus, den »haughty Moralists, who cannot endure to hear the Dignity of their Species arraign'd«¹²⁸¹, zu Leibe zu rücken. Während sich jene in der Allegorie des römischen Händlers als Hüter und Verwalter der göttlichen Schöpfung präsentieren, verweist der Löwe auf die Unsitten der Jagd, die Würdelosigkeit der Tyrannei und die erschreckenden Übel der Kriege; er konstatiert: »'Tis only Man, mischievous Man, that can make Death a Sport.«¹²⁸² Doch dürfen die ebenso scharfen wie bitteren Passagen Mandevilles nicht als Ausdruck der Resignation verstanden werden.

Die positive Lösung des Konflikts ist nur unter den Bedingungen der *Rationalität* möglich und damit maßgeblich mit einem angemessenen Verständnis der Vernunftkonzeption Mandevilles verbunden. Die Darstellung von Untiefen und Unwegbarkeiten in der menschlichen Gemeinschaft bzw. von Unwahrheiten und Unzulänglichkeiten bezüglich des lebendigen Individuums bildet den Horizont, vor welchem Mandeville die Möglichkeiten beider skizziert. Ausgehend von der ordnungstheoretisch fundierten und moralisch-normativ orientierten Analyse der Anatomie *politischer* Ordnungen bestimmt Mandeville die Position des Menschen in der – so sollte deutlich geworden sein – weitaus umfassenderen und komplexeren *moralischen* Ordnung. Dabei ist es jedoch am Einzelnen, vermittelt der Einsicht in die spontanen Ordnungsstrukturen und des Wissens um die Modalitäten der ›Einheitsbildung‹ im Rahmen einer Ordnung der Diversität, *seinen* Ort zu gestalten. Als Lebewesen existiert er freilich immer schon in jener lebendigen Ordnung, doch erst durch *seine eigene* Erkenntnis, die individuelle Leistung *seiner* Vernunft, die notwendigen ›Einsichten‹ und das unverzichtbare ›Wissen‹ zu generieren, kann es sich als moralisches Individuum verwirklichen.

Hierzu gehört auch die Anerkennung des gewissermaßen passiven Moments, sofern sich das Individuum als Teil des Ganzen und von Letzterem aus bestimmt, d.i. in der holistischen Perspektive betrachtet. Jenes Wechselspiel von ›Aktiv und Passiv‹ zeigt sich bereits im Stoffwechsel des Einzelnen, in der Abfolge der Generationen und der (geschlossenen) Nahrungskette zwischen den Spezies. Das Schema aus dem Bereich der Biologie wiederholt sich in der Arbeitsteilung, sofern in ihr zugleich des Individuums persönliche Abhängigkeit von der Funktion des Ganzen und sein aus der Perspektive des Ganzen erwarteter und bewerteter Beitrag als Kriterien wirksam sind. In der politischen Ordnung fand dieses Zusammenspiel noch einmal zu einer Steigerung. Und es wurde offenkundig, dass in jenen Fällen weder vom Zwang zur Einpassung noch von Fremdbestimmung gesprochen werden kann. Dass dies *vernünftig* einzusehen ist, erscheint schon deshalb wenig erstaunlich, weil die zugrunde liegende Doppelperspektive gerade

1280 McKee (1991), 276.

1281 FB I, Remark M, 126.

1282 FB I, Remark P, 178.

in der Vernunft verschränkt ist: Sie ist nicht nur in ihrer Funktion, sondern auch in ihrer Genese *öffentlich*¹²⁸³ – und doch ist das Individuum im Denken ganz ›bei sich‹.

Es kann von einer Unterjochung des Individuums durch die Einheit der in so vielen Bereichen und immer wieder neu vorgestellten Ordnungen insofern nicht die Rede sein, als dass der Ordnungstypus auf dem Prinzip der Individualität und Diversität fußt. Bevor von einer Bestimmung durch die Ordnung als ›Ganzes‹ überhaupt gehandelt werden kann, muss diese als durch die partizipierenden Individuen determiniert und konstituiert gedacht werden. Dass sie im Nachhinein nicht vermag, die Diversität und Individualität ihrer Teile mit normativen Zwängen der Uniformität und Konformität zu bedrängen, wie dies als ›liberale Befürchtung‹ formuliert werden kann, ist dadurch bedingt, dass der Einzelne im wahrsten Sinne des Wortes als Individuum, als unteilbares Ganzes, seine Rolle als atomarer Baustein der Einheit spielt. Nur eine ›Ordnung der Diversität‹, wie sie im vorhergehenden Kapitel erläutert wurde, deren Entstehung, Funktion und Weiterentwicklung auf der (immer auch) inhaltlichen Verschiedenheit ihrer Elemente, der Pluralität der verfolgten Zwecke und der Polyphonie der proklamierten Interessen gründet, wird diese Integrationsleistung vollbringen. Die Einheit repräsentiert ihre Teile nicht entsprechend deren ›Gleichheit‹ im Sinne des ›kleinsten gemeinsamen Nenners‹ – sozusagen des mathematischen Tricks, die *Eins*-heit zu etablieren –, sondern sie kommt umgekehrt an jedem Einzelnen, in dessen Individualität, exemplarisch zum Ausdruck.

Schließlich bedingt der Antagonismus, dass die Individualität paradoxerweise selbst mit und an der Ordnung wächst und gerade hierdurch die Einheit der Ordnung als Prozess, als funktional Bestehendes und normativ Ausgreifendes, porträtiert wird. Dies kam nicht nur in der beruflichen Qualifikation zum Ausdruck, sondern auch in der Vielfalt biologischer Arten. Es ist der im Antagonismus, insbesondere in der Vermittlung der Perspektiven, welche immer als ›*work in progress*‹ zu verstehen ist, angelegte (und nicht etwa zu überwindende) Konflikt, welcher diese bedingt. So führt das Prinzip der Nahrungskette¹²⁸⁴ nicht zu einer geringeren Quantität oder verminderten Diversität des Lebens gegenüber dem ›paradiesischen Zustand‹, sondern gerade Letzterer lässt diese Lebensvielfalt nicht zu: »You could not have had that Variety of living Creatures, there is now; nay, there would not have been Room for Man himself, and his Sustenance«.¹²⁸⁵

1283 Vgl. FB II, *Fourth Dialogue*, 190; FB, *Fifth Dialogue*, 199, 219. Wie weitreichend jene Verbindung zwischen Öffentlichkeit und Vernunft ist, bleibt hierin lediglich angedeutet; zum ganzen Ausmaß vgl. Gerhardt, Öffentlichkeit.

1284 »The whole System of animated Beings on the Earth seems to be built upon this; and there is not one Species, that we know of, that has not another that feeds upon it, either alive or dead;« (FB II, *Fifth Dialogue*, 247) Ausdrücklich ist der Mensch in jenem ›System‹ inkludiert. (Vgl. *ibid.*, 243 f.)

1285 FB II, *Fifth Dialogue*, 253 f.

Mit der vernünftigen Disposition gegenüber den erkannten Strukturen der spontanen Ordnung der Diversität geht notwendig die Einsicht einher, dass das ›Ganze‹ als existenzielle Grundlage des Einzelnen, auch wenn er sich als »a little World by itself«¹²⁸⁶ versteht, unabdingbar ist. Geschieht dies nicht, so muss es nach Mandeville für den Menschen bereits unergründlich bleiben – betrachtet er etwa die Eleganz und Perfektion einer Fliege –, »that thousands of Millions of animated Beings, so nicely wrought and admirably finish'd, should every Day be devour'd by little Birds and Spiders«.¹²⁸⁷ Jenes Unverständnis findet erst recht Ausdruck in einer ordnungstheoretisch fehlgeleiteten Schau der vermeintlichen ›Einheit‹, welche normativ durch die vorgängige Positionierung und Bewertung der eigenen Spezies angeleitet wird, denn

»we are so full of our own Species, and the Excellency of it, that we have no Leisure seriously to consider the System of this Earth; I mean the Plan on which the OEconomy of it is built, in relation to the living Creatures, that are in and upon it.«¹²⁸⁸

Doch nicht nur hinsichtlich der Selbsterhaltung, sondern auch mit Blick auf das *self-liking* erfährt sich das Individuum als Element jener Ordnung – gerade dann, wenn es seine ›eigensten‹ Bezirke begutachtet. Denn die *Anerkennung* der Eigentümlichkeit und Eigenartigkeit, d.i. der verkörperten und praktizierten Individualität, ist gerade deshalb ein so wertvolles Gut, weil es nicht als bloßer Spiegel für den eigenen Blick fungiert oder eine bloße Wiederholung der eigenen Wertmaßstäbe bedeutet. Der Einzelne ist auch hier auf den Anderen *als anderen* angewiesen, will er die Würde seiner persönlichen Existenz und Lebensform respektiert und geachtet wissen.

Der Konflikt ist dabei systemisch. Mandevilles Denkbewegung führt geradewegs auf jene Konfrontation zu. Es gilt, jener nicht auszuweichen, sondern in ihr das niemals reibungslose, doch nur umso ertragreichere Miteinander von Andersartigkeit und Eigenartigkeit zu ›zelebrieren‹. Dies scheint tatsächlich das richtige Wort, denn auch Mandevilles *Werk* feiert die Pluralität seiner Teile und die Lebendigkeit seiner Einheit. In dessen Performanz verschränkt und koordiniert sich jene Diversität – die Vielschichtigkeit, welche sich von den banalen Erzählungen aus dem Alltagsleben bis zur methodologischen Metaebene, von den ersten und letzten Fragen der Anthropologie bis zu den Mutmaßungen über zeitgeschichtliche Aspekte des Parlamentarismus, vom tödlichen Ernst der Anatomie bis zum frivolen Humor der Satire erstreckt. Weder der verbitterte Kampf um

1286 FB II, *Fourth Dialogue*, 178.

1287 FB II, *Fifth Dialogue*, 250. Mandeville weist hier eine ganz unerwartete Nähe zu Shaftesbury auf. »For instance; To the Existence of the Spider, that of the Fly is absolutely necessary. The heedless Flight, weak Frame, and tender Body of this latter Insect, fits and determines him as much a Prey, as the rough Make, Watchfulness and Cunning of the former, fits him for Capture, and the ensnaring part. The Web and Wing are suted to each other.« (Shaftesbury, *Inquiry Concerning Virtue*, 50)

1288 FB II, *Fifth Dialogue*, 251. Vgl. erneut Shaftesbury: »So that there is a System therefore of all Animals; an *Animal-Order* or *Oeconomy*, according to which the Animal Affairs are regulated and dispos'd.« (Shaftesbury, *Inquiry Concerning Virtue*, 50)

Autarkie noch das verzweifelte Aufgehen in der Masse ist die Optionen, die Mandeville uns bietet. Der ordnungstheoretisch erfasste Kern seines Werks setzt sich, gleich desjenigen eines Atoms, aus der unabdingbaren und unwiderstehlichen Kraft zweier untrennbarer Momente zusammen, welche ihren modernen Ausdruck in den Konzepten der *Integration und Autonomie* finden. Es sind dies Aspekte eines Prozesses, welche nur im lebendigen Individuum geeint werden können. Und wie sich zuletzt zeigte, bezeichnet eben dessen *verständige Haltung* die Koordinaten, anhand welcher die moralische Dimension der *Fable of the Bees* zur Geltung kommt.

... denn was ein Blatt im Winde, ein armseliges Tierchen im Hause tut, hat in der Ordnung der Dinge die gleiche Bedeutung wie das, was wir aufschreiben.

Augustinus
Die Ordnung

6 SCHLUSSBETRACHTUNGEN

Es ist naheliegend, vom moralischen Individuum auf die politische Ordnung zurückzublicken. Mandeville ist es ernst damit, dass die Moral keine letztgültige Lösung konkreter Konflikte anzubieten hat. Das Individuum ist nicht davor geschützt, dass seine Wünsche und Erwartungen, Interessen und Begehren auf Widerstände treffen werden. Doch kann es hoffen, dass sie in der Ordnung größere Chancen auf Erfüllung haben, da es darauf vertrauen kann, dass sie in derselben wirken. Im Vexierbild von Autonomie und Integration vermag es zu erkennen, dass nicht erst die Befriedigung des eigenen Verlangens, sondern bereits die individuelle Formulierung der Bestrebungen jenes ›Ganze‹ voraussetzt. Auf seiner Suche, in der es über sich hinausgeht, ›bildet‹ es sich selbst und zeichnet eine exemplarische Linie des lebendigen Portraits einer bewegten Einheit. Dass dieses niemals zu vollenden sein und niemals die Konturen *des* Guten annehmen wird, scheint ebenso gewiss, wie dass seine veränderliche Mimik in jedem Augenblick von Neuem danach trachtet, dessen Zeichen zum Ausdruck zu bringen.

Die Politik präsentiert sich ebenfalls als ein nicht enden wollender Prozess evolutionärer Fortentwicklung und normativer Formung. Die ›Politik‹ im Sinne Mandevilles ist deshalb nicht nur ›bis auf Weiteres‹ oder ›so lange wie nötig‹ eine – nach modernem Verständnis – *demokratische* Ordnung. Man mag bisweilen der nie verstummenden Streitigkeiten und endlosen Debatten überdrüssig sein – allein, die politische Gesellschaft wird auch mit dieser Klage dafür Sorge tragen, dass der Bienenstock stets ein murrender bleibt. Dass die Aufklärung in der politischen Öffentlichkeit und die öffentliche Aussprache im Parlament eines Tages – endlich! – dazu führen werden, dass *alle* an *einem* Strang ziehen, dass *alle* *einer* Meinung sind und dass *alle* das *eine* Ziel verfolgen, ist keine Utopie, son-

dern ein Missverständnis. Vielmehr repräsentiert die Demokratie das *jedem* zu *eigene* Recht darauf, dass der eine Zweck, die eine Ideologie und das eine Ideal nicht jeden bestimmen. Werden die Würde des Einzelnen und der Wert des Individuums in einer Zwangsmaßnahme konkreter Anordnung missachtet, so kann es kaum verwundern, dass nach dem ›hohlen Idol‹ nur uniforme und konforme Abbilder geschaffen werden können.

Gerade an dieser entscheidenden Stelle wird deutlich, dass das Verhältnis der politischen Ordnung im weiteren Gefüge Beachtung finden muss. Denn noch immer wurde die letzte Unklarheit nicht beseitigt und die Frage nicht beantwortet, ob Mandevilles Theorie der Politik letztlich zu weit oder zu kurz greift. Vor allem die Ausführungen zu den Gesetzen legten nahe, dass Letzteres der Fall sei, fokussierten sie doch unerbittlich die kategoriale Differenz jener zu moralischen und religiösen Maximen. Muss also Andreas Anters Urteil zur ›Moderne‹ gefolgt werden? Er erblickt nurmehr eine

»Reihe von Teilordnungen wie etwa der Politik, der Wirtschaft, dem Recht oder der Wissenschaft, die ihrer jeweils eigenen Funktionslogik folgen und kaum noch von einer übergreifenden Ordnungsvorstellung beherrscht sind. Somit stellt sich die Gesellschaft als Ensemble heterogener Ordnungen dar«. ¹²⁸⁹

Wurde die politische Ordnung letztlich ihrer weitreichenden Bezüge entledigt und von jenen (vermeintlichen Teil-)Ordnungen, etwa des Sozialen und des Kulturellen, der Arbeitsteilung und des Anstands, geschieden, welche unter 3.1.1 und 3.2.1 als evolutionäre Voraussetzungen der ›Politik‹ und Grundlagen eines ›weiten‹ Politikbegriffs behandelt wurden? In systematischer Hinsicht ist dies zu bejahen, doch in der Lebenswelt ist eine derartige Trennung für Mandeville unvorstellbar. Dies wurde gerade im unter 5.1 problematisierten Verhältnis von Politik und Moral deutlich. Der Umgang mit einer erkrankten Schiffsbesatzung, die Höhe der Löhne und die Arbeitsbedingungen, die Bildung sozialer Randgruppen &c. wurden als politische Fragen behandelt, die ihrer eigenen Logik und ihren eigenen Maßstäben verpflichtet sind. Doch dies bedeutet nicht, dass derselbe Sachverhalt nicht immer zugleich eine moralische, eine ökonomische oder religiöse Fragestellung bedingen kann. Die Aussage, dass für eine Situation eine ›politische Lösung‹ angestrebt wird, heißt selbstverständlich nicht, dass in der Folge keine moralische Relevanz mehr vorliegen würde. Nun wird mit dieser Zusammenfassung jedoch ein neuer Konflikt eröffnet. Denn zwar konnte Mandeville mehr oder weniger überzeugend darlegen, auf welche Weise entsprechend der konkreten Sachlage zu einer ›politischen Lösung‹ (Schutz der Stadt vor einer Seuche) oder zu einer ›moralischen Wertung‹ (inhumaner Mord) gefunden werden kann, doch wie mit dieser neuen Konfrontation umzugehen sei, darüber

¹²⁸⁹ Anter (2004), 84.

wurde bislang wenig oder nichts gesagt. Bleibt es also bei einem konfusen Konflikt zwischen getrennten Ordnungsbereichen, welche unglücklicherweise in der Realität ständig aufeinander prallen?

Die Klärung dieser Frage soll noch kurz aufgeschoben werden. Denn während bislang der Auffassung, die politische Ordnung greife zu kurz, weitere Substanz hinzugefügt wurde, bleiben die Argumente für die entgegengesetzte Behauptung in der Hauptsache unberührt. Schließlich zeigen gerade Mandevilles verstörende Beispiele konkreter Anordnung, dass die politische Ordnung allzu weitreichende Eingriffe erlaubt. Tatsächlich kann von einer liberalen Verpflichtung der ›Politik‹ zur uneingeschränkten Wahrung der ›negativen Freiheit‹ der Bürger kaum die Rede sein. In diesem Zusammenhang wird ein für Mandevilles Ordnungsdenken typisches Muster erkennbar, welches nicht nur die Sphäre der Politik betrifft. Ebenso wie diese *nicht nur* die körperliche Unversehrtheit und friedliche Sicherheit ihrer Subjekte garantiert, um Letzteren so zu ermöglichen, im ›Privaten‹ ihre eigenen und eigentlichen Zwecke zu verfolgen, präsentierte sich auch die ›Ordnung der Ökonomie‹ in ihrer Funktion der Arbeitsteilung, welche *nicht nur* die Stillung ›niederer Bedürfnisse‹ verfolgte, um die ›Bürger‹ von jener Last zu befreien, die sie im aristotelischen Sinne davon abhält, ihrer ›politischen Bestimmung‹ nachzugehen. Eine bloß negative Bestimmung ist ebenfalls mit Blick auf die moralische Ordnung abzulehnen. Mit der Anerkennung des Anderen als anderen, dem Gebot zu Integration und Partizipation ist *nicht nur* etwa ein Katalog bloß ›negativer Pflichten‹ verbunden. Trotz aller zum Ende der Arbeit angedeuteten, vielschichtigen Verhältnisse zwischen Teil und Ganzem oder komplexen Bezüge von individuellen und holistischen Perspektiven bleibt der eindimensional ›liberale‹ Denker unbefriedigt und wird die Frage stellen, wo der *eigene* Raum für das Individuum bleibt und wie es angesichts der umfassenden, ›öffentlichen‹ Ordnungen seinen ›privaten‹ Bereich überhaupt verteidigen kann.

Beide Fragen, einerseits nach den konfusen Konflikten der angeblich zu kurz greifenden, andererseits nach den befürchteten totalitären Zügen einer vermeintlich zu weit reichenden politischen Ordnung, erfordern zu ihrer Beantwortung eine ordnungstheoretische Reflexion zur Rolle des Individuums. Denn von einer ›übergreifenden Ordnungsvorstellung‹, wie sie bei Anter beschrieben wurde, kann – dies sollten die Überlegungen unter 4.1 deutlich gemacht haben – sicherlich nicht gesprochen werden. Der Ansatzpunkt der vorliegenden Arbeit bei den anthropologischen Grundlegungen Mandevilles verweist jedoch bereits auf das einheitlich Fundament des in diversen Sphären explizit gewordenen Ordnungsdenkens. Sowohl Hayeks Modell der ›spontanen Ordnung‹ als auch das hier vorgestellte, aus den begrifflichen Wirren heraus entwickelte Konzept der ›Ordnung der Diversität‹ befördern die Erkenntnis, dass die von Mandeville vorgestellten Ordnungsstrukturen immer vom Individuum getragen werden – sie sind und bleiben schon hinsichtlich ihrer Funktionalität notwendig

auf das energetische Momentum des Lebendigen bezogen. Da die Ordnungen je als Prozesse vorzustellen sind, manifestiert sich ihre Wirklichkeit nur im Handeln der Einzelnen, in ihrer spezialisierten Berufsausübung, ihrer Partizipation an der repräsentativen Gesetzgebung oder ihrem individuellen und darin gleichsam exemplarischen Verhalten. Die Ordnung der Ordnungen ist so ›von unten aus‹ gegeben.

Doch das Individuum trägt nicht nur als Teil das Ganze, sondern es ist selbst als ›Einheit‹ zu begreifen. In dieser Perspektive wird ersichtlich, dass es sich stets selbst als *Ganzes* in die Ordnungen einbringt und dabei gerade nicht von seiner Individualität abzurücken vermag.¹²⁹⁰ Denn diese muss notwendig mit eingehen, wenn die Rede von einer ›Ordnung der Diversität‹ sinnvoll sein soll. Dies veranschaulicht, weshalb sich das Individuum nicht gemäß einer – es sei wiederholt: vermeintlich und eindimensional – liberalen Auffassung als ›Gleiches‹ im Sinne eines ›kleinsten gemeinsamen Nenners‹ integriert, um in der Folge einen größtmöglichen Freiraum für sich als Privatperson zu schaffen. Jenes Verhalten liegt in seinem Interesse, denn der ›autarke Mensch‹ (den es freilich nicht geben kann) wäre keineswegs ›mehr‹ Individuum, sondern ein kaum von seinen Artgenossen zu unterscheidendes, ängstliches Tier, das vollauf damit beschäftigt wäre, sein Leben zu erhalten – wie viel Raum unter diesen Konditionen für einen eigenen Stil, eine eigene Meinung oder eine eigene Bildung bleibt, mag jeder für sich entscheiden. Das ›Zu-wenig‹ und das ›Zu-viel‹ der politischen Theorie Mandevilles ist jedenfalls nur für diejenigen aufzulösen, welcher die ordnungstheoretischen Implikationen entfaltet.

Das Paradoxon – und vorausschauend könnte man sagen: die Dialektik –, dass die Individualität sich nur in der Einheit zu bilden vermag und die Einheit wiederum immer auf dem Fundament der Individualität ruht, findet eine Auflösung in der Verschränkung der Perspektiven: Die Individuen sind in der Einheit verschieden und sind sich in der Diversität gleich, als ›Ganze‹ partizipieren sie an der Einheit und sind deren Exponenten. Soll gezeigt werden, dass das Individuum im Sinne der Ordnungstheorie Mandevilles als *erste* und *letzte Einheit* zu verstehen ist, so muss von Anfang an das Bewusstsein dafür geschaffen werden, dass die *Fable of the Bees* die Individualität als Prinzip des Lebens begreift. Der ›Anatom‹ vermag die kleinen und kleinsten Bestandteile desselben unter dem Mikroskop zu entdecken, doch er darf dabei niemals aus den Augen verlieren, dass das Leben immer nur im ›Ganzen‹ des Lebewesens erblickt werden kann. Weder eine Membran noch ein Organ kann in dieser Perspektive für sich stehen, sondern es ist bereits sprachlich selbstverständlich, dass es stets der ganze *Organismus* ist, welcher es dem Forscher erlaubt, die *Ordnung* unter die Lupe zu nehmen. Die Frage nach dem Menschen darf sich weder auf die Suche nach der

1290 Die Anmerkung ist m.E. trotz ihrer tautologischen Form sinnvoll – wenn nicht gar notwendig.

›anthropologischen Differenz‹ beschränken noch lässt sie sich durch die Analyse eines aus dem Funktionszusammenhang gerissenen Sujets, wie etwa ›Geist‹ oder ›Gefühl‹, ›mentale Aktivität‹ oder ›chemischer Stoffwechsel‹, beantworten.

Die beiden zuletzt genannten zentralen Aspekte des Mandeville'schen Denkens finden sich in ebenso klarer wie poetisch wirksamer Sprache beim – wenn diese etwas hinkende Reformulierung erlaubt sei – ›französischen Mandeville‹ wieder. Die entsprechenden Passagen zur Fokussierung des irreduziblen Lebensbegriffs und zur unauflösbaren Verschränkung von Gleichheit und Differenz in der ›natürlich‹ spontanen Ordnung der Diversität folgen im Essay *Über die Erfahrung* jedoch nicht unmittelbar aufeinander – sie rahmen dasselbe moralische Dilemma, welches Mandevilles paradoxes, denn deskriptiv-normatives Projekt auch den Namen nach ankündigt, ein.

» ›Ein Stein ist ein Körper.‹ Nun gut. Hakte einer aber nach: ›Und was ist ein Körper?‹ – ›Substanz.‹ – ›Und was Substanz?‹ – und immer so fort, würde den Erklärer sein Lexikon bald im Stich lassen. [...] Ich weiß besser, was *Mensch* als was *beseelt* ist, oder *sterblich*, oder *vernünftig*. Um mir einen Zweifel zu nehmen, gibt man mir drei dafür: das Haupt der Hydra!

Sokrates fragte einmal den Menon, was *Tugend* sei. ›Es gibt‹, antwortete dieser, ›eine Tugend für Männer und eine für Frauen, eine für Beamte und eine für Privatpersonen, eine für Kinder und eine für Greise.‹ Da rief Sokrates aus: ›Schöne Bescherung! Wir waren auf der Suche nach der einen Tugend, und jetzt haben wir einen ganzen Schwarm davon!‹ So ist es: Wir stellen eine Frage und bekommen einen Bienenkorb voll Antworten.

Wie also keine Begebenheit und keine Gestalt einer anderen völlig gleich ist, so freilich auch keine einer andern völlig ungleich. Welch sinnreiche Mischung der Natur!«¹²⁹¹

In jenem ›Bienenkorb voll Antworten‹ für ›Ordnung‹ zu sorgen – so ließe sich die zentrale Aufgabenstellung der vorliegenden Arbeit reformulieren. Ihren Ausgangspunkt nahm sie bei einer methodischen Vorüberlegung, welche bereits als Hinweis auf jenes zu Beginn von Montaigne benannte ›Ungeheuer‹ verstanden werden kann. Der anatomische Blick ›in‹ den Menschen darf niemals außer Acht lassen, dass die ›kleinsten Teile‹, denen er auf den Grund gehen möchte, eben nur als ›Teile‹ in ihrem Wesen und ihrer Funktion verstanden werden können (2).

Dies sollte bezüglich der anthropologischen Untersuchungen nicht vergessen werden, sodass es wenig verwunderte, dass die maßgeblichen Konzepte, *self-love* und *self-liking*, zuletzt als Momente eines unauflösbaren Funktionszusammenhangs, nämlich des Lebens selbst, zu beschreiben waren. Bereits dies wurde zum Teil *ex negativo*, vermittelt der Darstellung der konzeptuellen Defizite gegenüber Butler und Hume, gezeigt. Jenes Verfahren wurde noch prägnanter, da die im

1291 Montaigne, *Essais*, 446 f. (1116), [Absätze entsprechend der dt. Übers.; die Anekdote referiert auf Plutarch, *Moralia* (*De amicorum multitudine*), 93 b].

weiteren Sinne politischen Konsequenzen aus den anthropologischen Grundlagen im Kontrast zwischen Hobbes und Shaftesbury als vorerst lediglich durch äußere Grenzen bestimmte ›Lücke‹ umrissen wurden (2.1).

Im Folgenden wurde der blinde Fleck *peu à peu* ausgeleuchtet – wobei weiterhin nicht auf negative Momente verzichtet werden konnte. Dies zeigte der ›utopische Niedergang‹ des Bienenstocks, welcher das Fundament bildete, Mandevilles Theorie der Arbeitsteilung in ihren Ursprüngen zu entdecken, in ihrer Ausformung zu beobachten und in ihrer systematischen Verallgemeinerung zu verfolgen. Letzteres brachte einen Ausblick sowohl auf die Entstehung politischer Gesellschaften als auch auf die Formulierung einer kulturellen Evolutionstheorie hervor (2.2).

Diese Rekapitulation soll nicht unterschlagen, dass es dabei eine Vielzahl sehr konkreter Anschauungsfelder und Gegenstandsbereiche zu bearbeiten galt, sodass etwa Phänomene wie der Luxus, der Anstand oder der Marktplatz zu analysieren waren. An diese exemplarische Diversität schloss sich die systematische Darlegung der politischen Ordnungsmomente insofern an, als dass sie die vielen einzelnen, evolutionären Stufen der Entwicklung vergegenwärtigte, um auf deren Basis die qualitative Veränderung zu begreifen, welche mit der ›öffentlichen Sphäre‹ der politischen Ordnung einhergeht (3).

Nur auf den ersten Blick vermag es zu verwirren, dass im Rahmen Letzterer von der ›Ordnung der Ökonomie‹ gehandelt wurde. Sie bezieht sich nicht auf Teilaspekte des Wirtschaftslebens, sondern stellt ein fundamentales Moment gesamtgesellschaftlicher Ordnung dar. Außerhalb der Politik, so konnte gezeigt werden, würde die Rede von den Strukturen der Ökonomie keinen Sinn ergeben, sofern diese einen *institutionellen politischen Rahmen* benötigen, um ihre Existenz zu behaupten und ihre Wirksamkeit zu entfalten. Dass Mandeville weder merkantile noch liberale Wirtschaftstheorien vorstellen will, sondern auf die grundlegenden Modalitäten politischer Ordnung zielt, konnte insbesondere anhand seiner Beispiele, etwa der für den beginnenden Imperialismus so bedeutsamen Handelsmonopole oder der vermeintlichen Wünsche nach autarken Inselstaaten, begutachtet werden – Mandevilles Vertrauen in die Schöpfung globaler doch interdependenter Ordnungsverhältnisse kam hier besonders klar zum Ausdruck (3.1).

Mit Bezug auf die Gesetze war es weniger vonnöten, die Ordnungsleistung als solche zu explizieren – ›Recht und Ordnung‹ scheinen in mancherlei Hinsicht ein unzertrennliches Begriffspaar zu bilden. Vielmehr musste die evolutionäre Formung der Gesetze, welche von Mandeville in die Tradition des *common law* gestellt wurde, unter den von ihm präsentierten spezifischen Konditionen mithilfe eines der oben benannten Vorstellung zuwiderlaufenden, für Mandeville typischen Ordnungsdenkens von Neuem koordiniert werden. Die im Anschluss ins Feld geführten historischen Beispiele konnten neben der strukturellen auch

die inhaltliche Verschränkung der ›Ordnung der Gesetze‹ und der ›Ordnung der Ökonomie‹ anhand ihrer Institutionen, vom Kaffeehaus bis zum Parlament, veranschaulichen (3.2).

Wurde bis dahin die ›Einheit des Werks‹, wie die Vorbemerkung zur Anatomie sicherstellen sollte, zwar nicht vergessen, so gerieten einzelne Elemente der systematischen Rekonstruktion doch zunehmend in einen Konflikt mit jenem ›großen Ganzen‹, welcher maßgeblich in sprachlichen Komplikationen Ausdruck fand. Demzufolge war es nötig, sich der ordnungstheoretischen Terminologie und dem Begriffsfeld der Moral zuzuwenden (4).

Zunächst wurde versucht, der als ›evolutionär‹ etablierten Theorie Mandevilles mittels der auf Hayek zurückgehenden Konzeption einer ›spontanen Ordnung‹ ein systematisches Fundament zu geben. Die Mandeville zugeschriebene Leistung einer Transformation des Ordnungsdenkens umfasst jedoch nicht nur die Koordination der ambivalenten Modelle ›künstlicher‹ und ›natürlicher Ordnung‹, sondern beinhaltet zudem eine Aufklärung hinsichtlich des Verhältnisses von Hierarchie, Diversität und Chaos, welches sich in Mittelalter und früher Neuzeit beinahe unbemerkt verdunkelt hatte (4.1).

Mit Blick auf die Komplexität der in den bezeichneten Kapiteln behandelten Materie, sollen an dieser Stelle zwei kurze Nachträge ihren Platz finden. Die Parallele zu Hayeks Modell ›spontaner Ordnung‹ führte vor Augen, dass Mandeville schwerlich als ›Revolutionär‹ anzusehen ist. Das Lob, welches Karl Marx ihm für seine offene, ›kühne und ehrliche‹ Beschreibung der frühkapitalistischen Gesellschaft spendet, findet seine Grenzen keineswegs aufgrund moralischer Einstellungen, sondern eben mit Blick auf des Menschen Möglichkeiten zur ›Konstruktion‹ seiner Ordnungen.

»Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vorn herein den schlechtesten Baumeister von der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut.«¹²⁹²

Unter Bezugnahme auf jenes Ordnungsdenken, welches F. A. Hayek als ›naiven Konstruktivismus‹ titulierte, oder vielmehr – dies ist m.E. wahrscheinlicher – in Absehung der ordnungstheoretischen Implikationen zeigt sich Marx im Umkehrschluss ›verwundert‹: Falls, etwa bei Hobbes, die »bürgerliche Gesellschaft als ›geistiges Tierreich‹ « dargestellt wird, sei Kritik erforderlich, doch wenn »bei Darwin das Tierreich als bürgerliche Gesellschaft figuriert«, so erscheint ihm dies »merkwürdig«, wie Marx in einem Brief an Engels mitteilt.¹²⁹³ Bedenkt man nun, dass Darwin – zumindest am Rande – auf Mandevilles sozialphilosophische Untersuchung und ›menschlichen‹ Ordnungsmomente Bezug nahm, um »der ›Te-

1292 Marx, Das Kapital, 193. Die Bezugnahme auf Mandeville zeigt Ball (1979), 471.

1293 Marx / Engels, Briefe, 249.

leologie« in der Naturwissenschaft« den »Todesstoß« zu versetzen¹²⁹⁴, so erscheint dies nicht nur kontraintuitiv, sondern verweist auf das Ordnungsdenken als doppelte Gefahrenquelle der fatalistischen Entmachtung wie der konstruktivistischen Überforderung. Damit diese Problematik aufgelöst werden kann, ist in besonderer Weise darauf zu achten, in welchem Verhältnis der ›blinde‹ Uhrmacher und das ›kreative‹ Individuum stehen. Wenngleich die Texte F. A. Hayeks in dieser Sache einen Beitrag leisten können, reicht die bloße Differenzierung der vermeintlichen Dichotomie von ›natürlicher‹ und ›künstlicher Ordnung‹ zur Klärung nicht aus, so die vorsichtige Annahme, sondern es bedarf einer Konzentration auf die praktischen Gefahren, welche sich aus einem falschen Verständnis von Distinktion, Anordnung und Chaos ergeben.

Auf diesen Punkt bezieht sich der zweite, weit kürzere Nachtrag. Zwar besteht Mandevilles höchst eigenständige Leistung, wie zu zeigen war, in der Explikation des Modells einer ›Ordnung der Diversität‹, doch ohne Vorläufer ist diese differenzierende Konzeption, welche die zweite vermeintliche Dichotomie von ›Ordnung (der Hierarchie)‹ und ›Chaos‹ aufhebt, freilich nicht. M.E. ist darin eine weitere, erwähnenswerte Anleihe Mandevilles an die – schon bei Erasmus im Ansatz verteidigte, von Montaigne des Öfteren betonte und durch Gassendi rehabilitierte – epikureische Tradition zu erblicken. Denn, wie Blumenberg zeigte, kann deren Atomismus als (naturphilosophischer) Ausgangspunkt betrachtet werden, die unendliche Diversität in ihrer Verbindung mit dem Prinzip des nicht aus der Ordnung heraus zu erklärenden Einzelfalls als konstitutives Ordnungselement zu erfassen. Epikur widerspräche

»dem mythischen Dualismus von Unordnung und Ordnung, von Chaos und Kosmos. Die vollkommene Ordnung des gleichförmig den Raum durchfallenden Urstoffes ist ohnmächtig, etwas von der Art einer Welt hervorzubringen, wenn nicht die winzige Aberration hinzutritt, die als Chaos das Durchspielen der Möglichkeiten in Gang setzt.«¹²⁹⁵

Von den ›Aberrationen‹ sei nun wieder zur Zusammenfassung der Arbeit zurückgekehrt, welche sich in der Folge mit normativen Aspekten im Werk Mandevilles befasste. Im Rahmen der begrifflichen Untersuchungen war es zuvorderst notwendig, eine Reihe von Missverständnissen aufzuklären, welche in spezifischer Weise einem dualen Denken geschuldet waren und jenes auf Mandeville zu übertragen trachteten. Nachdem eine Mehrzahl möglicher Irrtümer in Sachen Moral und vier auf solchen gründende, konkrete und von Mandeville beschriebene Konzeptionen thematisiert wurden, konnte Mandevilles eigenes Konzept hinsichtlich seiner Definitionen und erster Komplikationen skizziert werden (4.2).

1294 So Marx in einem weiteren Brief an Lasalle, Marx / Engels, Briefe, 578.

1295 Blumenberg, Legitimität der Neuzeit, 191. Dabei darf die ›Abweichung als Chaos‹ selbstredend nicht so übersetzt werden, dass ›Abweichung Chaos ist‹.

Zwar konnten bis dahin die dringlichen Fragen zu Tugend und Ethik nicht geklärt werden, doch im Folgenden war es möglich, die moralisch-normative Dimension der *Fable of the Bees* zu fokussieren. Bis zuletzt war es dazu vonnöten, das hoch komplexe und nur in mehreren Anläufen zu erschließende Verhältnis von Politik und Moral – welches erst hier im Schlusswort seine letzte Bestimmung erfuhr – als Problemstellung zu akzeptieren, um von jenem ausgehend letztlich beide Sphären unter Bezugnahme auf die ordnungstheoretischen Ergebnisse für sich abbilden zu können (5).

Mandevilles Schrift beharrte anfangs vor allem darauf – wie bereits Erasmus' ›Torheit‹ nicht umhin kam, auszusprechen –, dass der Rechtsstaat von »der Schlechtigkeit, die ja die Mutter der guten Gesetze ist«¹²⁹⁶, abhängt. Wenn das ›Laster‹ als menschliche Schwäche schon anthropologisch angelegt und in der von Mandeville beobachteten Gesellschaft weit verbreitet ist, verwundert es kaum, dass die ›Politik‹ mit jenem in Berührung kommt. Sofern spezifische politische Güter in besonderer Weise auf moralisch unwerten Handlungen fußen, d.i. sofern die kommerzielle bzw. Marktgesellschaft auf die egoistischen Handlungsmotivationen angewiesen ist, kann die ›unsichtbare‹ schnell zur ›schmutzigen Hand‹ werden. Doch mit der eigenständig entwickelten Normativität der Gesetze konnte Mandeville einen Weg aufzeigen, auf dem einem – entsprechend seiner Zeitanalyse – zentralen moralischen Problem, jenem der Heuchelei, Einhalt geboten werden kann, ohne politische Zielsetzungen aufzugeben. Dass all dies noch nicht dazu angetan ist, sämtliche theoretischen Probleme oder gar praktischen Missstände zu überwinden, zeigte der bisweilen bittere, bisweilen satirische Ausblick auf das Thema ›Bildung‹ (5.1).

Eben die genauere Betrachtung der Satire, ihrer stilistischen Besonderheiten und ihres aufklärenden Effekts, entdeckte einen neuen Bezugspunkt zu den moralisch-normativen Aspekten in Mandevilles Denken. Werden die literarische Logik der Quelle, die Grundstruktur der moralisch-normativen Einlassungen Mandevilles und der anhand der Ordnungstheorie entwickelte terminologische Rahmen zusammengebracht, so ergibt sich die Möglichkeit einer Auflösung des berühmt-berüchtigten Mandeville-Paradoxons, *private vices, public benefits*, eine Auflösung, welche der Doppelmaßstab von Gesinnungsethik (*vices*) und Utilitarismus (*benefits*) nur scheinbar zu bewältigen imstande ist. Es ist die adjektivische Präzisierung, die der Interpret Mandevilles zu fokussieren hat. Dies wurde mit Blick auf das ›Private‹ anhand der Individualität als Prinzip der ›Ordnung der Diversität‹ angegangen, wobei im Ergebnis sichtbar wurde, dass das Individuum zwar nicht – soweit sind sich ›Anatom‹ und ›Uhrmacher‹ einig – den kleinsten Teil der Ordnung darstellt, wohl aber die kleinste *Einheit*. Jene bildete den Fluchtpunkt, als schließlich die im Feld der Politik dekuvierten Modalitäten der Einheitsbildung der ›spontanen Ordnung der Diversität‹ mittels des Begriffs

1296 Erasmus, Lob der Torheit, 75.

der Öffentlichkeit verallgemeinert wurden. Die konzeptuelle Tiefe der ›Öffentlichkeit‹ ermöglichte es im letzten Kapitel, das lebendige Individuum als jene notwendige Koordinate zu setzen, anhand welche die moralische Dimension der *Fable of the Bees* nachzuzeichnen ist (5.2).

»Wenn es ehrenwert ist, nicht, oder doch nur sehr wenig, verstanden zu werden, so darf ich, ohne mich rühmen zu wollen, wohl sagen, daß ich mir solche Ehre mit diesem kleinen Buch auf einen Schlag erworben und verdient habe.«

»Man hat mir alle Verbrechen angedichtet [m'a attribué], die ich erzählte [racontais].«¹²⁹⁷

Die aus den Entwürfen zu einem Vor- und einem Nachwort für seine *Fleurs du Mal* zitierten Zeilen Baudelaires erfassen sehr präzise die Situation Mandevilles – insbesondere sofern er das zuletzt aufgeworfene Feld der Moral betritt. Das Missverständnis scheint sich dabei in den vergangenen 300 Jahren hartnäckig gehalten zu haben. Allzu oft trifft man in der modernen Literatur auf die Auffassung, Mandeville argumentiere für eine Emanzipation der modernen, kommerziellen und liberalen Gesellschaft sowie ihrer ›neuen‹ Werte, wie etwa ›Nutzen‹ oder ›Freiheit‹, von einer wie auch immer genau zu fassenden Moral. Diese Fehlinterpretation erfordert einige Erklärungen. Unabhängig vom Verständnis der Moral machten die letzten Abschnitte der Arbeit zur zeitlichen Abfolge der Ordnungsbereiche deutlich, dass sie tatsächlich nicht im vergangenen *Arkadien* zu finden ist, bzw. dass sie – wenn man den griechischen Pfaden denn folgen möchte – nicht im untergegangenen, sondern im gegenwärtig ebenso fiktionalen (bzw. fragmentarischen, selbstredend jedoch keineswegs im Bacon'schen Sinne zu planenden) *Neu-Atlantis* zu suchen ist. Für Mandeville kann die Moral nicht im – erneut: unabhängig davon, wie genau definierten – ›Naturzustand‹ existieren, sondern geht mit der sich prozessual entwickelnden und stetig (re-)formierenden Gesellschaft einher. Mandeville richtet seinen Blick in die Zukunft, selbst wenn er die ›Geschichte‹ in einer originellen Form zu schätzen und zu lesen weiß. Dreh- und Angelpunkt dieser verschränkten Perspektiven ist, wenig verwunderlich, die Gegenwart. Und diese bedarf – welche Missstände und welche Gräuelpunkte sie auch beherbergt – einer Aufwertung, um den durch ›Tacitus' Brille‹ stets skeptisch geschärften Blick mit der notwendigen Zuversicht nach vorn zu richten. Das Urteil eines Zeitgenossen Mandevilles wird deshalb nicht verwundern, sieht man davon ab, dass unser niederländischer Autor darin kurzerhand zum Engländer gestempelt wird (ein Umstand, auf welchen Mandeville höchstwahrscheinlich nicht mit allzu viel Protest reagiert hätte):

1297 Baudelaire, *Nouvelles Fleurs du Mal*, 119, 115.

»But among all these vile and atheistical Opinions, we don't find that the Professors of them ever carried the Matter so far, as to think the Practice of Vice and Wickedness for the Good of Mankind in general. [...] This Discovery seems to have been reserved for the happy Invention of *Englishmen*;«¹²⁹⁸

In der Sache sind derlei Aussagen allerdings unerfreulich verkehrt. Die Rehabilitation der Gegenwart darf in erster Linie nicht als eine, wie von Bluet angenommen, normative Rechtfertigung, sondern muss als gänzlich offene und unvergleichlich schonungslose Beschreibung der faktischen Situation verstanden werden. Der gegenwärtige Zustand als solcher kann im Sinne Mandevilles gar nicht moralisch bewertet werden, sondern immer nur das Handeln der Menschen. Jedwede moralische Gesinnung hat aber in dieser Welt ihren Ausgangspunkt. Zweifelsohne ist gerade dies der neuralgische Punkt, der blinde Fleck all jener, welche sich ihren vermeintlichen ›Optimismus‹ mit Ignoranz erkaufen und einen Preis akzeptieren, welchen zuletzt die Moral zu bezahlen haben wird.

Aufklärung ist für Mandeville ein zentrales Anliegen. Um dies zu verstehen, darf man die deterministischen, funktionalistischen Züge seiner mutmaßlichen, aber in jedem Falle ›vergangenen‹ Geschichte nicht im Kurzschluss verallgemeinern. Wenn bei Mandeville ein bisweilen optimistischer Ton zu vernehmen ist, so begründet sich dieser keinesfalls durch ›blindes Vertrauen‹ in die weitere Evolution der Ordnungsstrukturen. Gerade Mandevilles wohl düsterster Ausblick, jener in seinem *Essay on Charity and Charity-Schools* gegebene, konnte dies bestätigen. Über die Länge dieses *Versuchs* entbehrt er – so scheint es – jedwedes Optimismus und verliert sich in bisweilen resignativen Ausführungen. Dabei könnten aus heutiger Sicht die ordnungstheoretischen Einsichten Hoffnung machen. Einerseits gelang es den angesprochenen ›Eliten‹ zwar, sich aus den Interdependenzen zu lösen und im Sinne einer Anordnung die Massenphänomene etwa der Produktion, der Ressourcenausbeutung und schließlich des Elends auf den Weg zu bringen. Doch andererseits lässt gerade Mandevilles Ordnungstheorie erwarten, dass das funktionale Gerüst auf Dauer zusammenbricht und – sofern keine Wiederherstellung der reziproken, pluralistischen Strukturen durch reformierende Entwicklungen gelingt – jene ins Chaos versinkende Ordnung in letzter Konsequenz ihrer ›Wiedergeburt‹ im Sinne Machiavellis, d.i. der ›Revolution‹, entgegen strebt.

Die Darstellung der in fernste Vergangenheit zurückreichenden Evolution der politischen Gesellschaft sollte allenthalben deutlich gemacht haben, dass die Aussicht auf die politische Revolution Mandeville ebenso wenig optimistisch stimmen würde, wie seine Ahnung der industriellen Revolution dies tat. Die Ordnung des Politischen ist in all ihrer Wirkungsmacht ein zerbrechliches Gut. Wenngleich sie Höhen und Tiefen, Vor- und Rückschritte in der Geschichte kennt, so ist sie doch

1298 Bluet, *Enquiry*, 89 f.

auf evolutionäre Kontinuität angewiesen. Da insbesondere die technischen Möglichkeiten der konkreten Anordnung jedoch immer größer werden, wachsen zugleich die Risiken, eine trotz Instabilität umfassendere und länger dauernde ›künstliche Ordnung‹ zu etablieren, deren Konsequenzen im Falle des voraussehbaren Scheiterns umso verheerender sein würden. Nicht nur der Totalitarismus des 20. Jahrhunderts, welcher mit Karl Popper und James C. Scott in Betracht gezogen wurde, versinnbildlicht die desaströsen Folgen derartiger Unternehmungen.

Mit der Betonung der um jeden Preis erkaufte Progression, dem konkreten Verweis auf den Beginn einer durch Staatsschulden finanzierten Politik und den bisweilen sehr leisen allgemeinen Hinweisen auf die generative Dimension der Gerechtigkeit – man erinnere Mandevilles Anmerkung zur fehlenden Nachhaltigkeit in Forstwirtschaft und Architektur¹²⁹⁹ – wird die *Verantwortung der Gegenwart* auf die Bühne zitiert. Jene Rolle bereitet Mandeville in mehrfacher Hinsicht vor: Die schonungslose Aufklärung über die Missstände der Gegenwart, deren funktionale Bedingtheiten und historischen Hintergründe sind die drei zentralen Aspekte, welche bewusst zu machen sind, bevor mit der Beschreibung jener Charakterrolle begonnen werden kann. Auf welche unhaltbaren Zustände müssen wir in unserem Handeln reflektieren? Was sind unsere Möglichkeiten und wie weit reichen diese? Und welchen Bedingungen unterliegen wir dabei? Wer sich anschickt, in den von Mandeville dekuvierten Ordnungsstrukturen tätig zu werden, muss *sich* hinsichtlich der Länge des Weges, der bisweilen unvermeidbaren Umwege und der zum Teil unausweichlichen Unwegbarkeiten *aufklären*. Denn nur in diesem Fall kann sie (oder er) unter der Anleitung ihrer Zwecke und von der Vernunft geleitet *aktiv* werden, kann – wenngleich immer nur innerhalb jenes aus Digressionen bestehenden Stückes – ›Geschichte schreiben‹. Andernfalls läuft er (oder sie) Gefahr, so ließe sich mit Mandeville schließen, es sich entweder in der fensterlosen Gegenwart seiner Einbildung bequem zu machen oder im Leerlauf zwischen einem fiktionalen Ideal der Vergangenheit, einem hohlen Idol menschlicher Perfektion und einer utopischen Vision der Zukunft lustzuwandeln. Mandevilles Betonung liegt stets auf der Aktivität. Und so ist es zwar eine verführerische Wendung, mit welcher Hector Monro das ›Ganze‹ des ›wahren Mandeville‹ beschreibt, doch nichtsdestotrotz erweist sie sich als Ergebnis einer verfehlten Analyse:

»It is on the whole a comic spectacle« – »one might call it tragicomic.« – »In such a universe, what is to be done? Nothing very much, except to lean back and enjoy it, with a wry kind of enjoyment:«¹³⁰⁰

1299 »Instead of planting Oaks, that will require a *Hundred and Fifty Years* before they are fit to be cut down, they build Houses with a Design that they shall not stand above *Twelve or Fourteen Years*.« (FB I, *Charity and Charity-Schools*, 320 f.)

1300 Monro (1975), 265, [*Einschub*:] 261.

Um diesen Schluss zu vermeiden, muss die Aufmerksamkeit des Interpreten Mandevilles ebenso wie jene des Einzelnen dem grundlegenden Momentum der resp. seiner Individualität gelten. Sie als Fundament aller Aktivität und allen Handelns ernst zu nehmen, bedeutet jedoch auch, dass man sich ihrer als eines *Prinzips des Lebens* vergewissern muss. Denn es ist Letzteres, von welchem Mandeville in anthropologischer und medizinischer Perspektive ausgeht, welches in der Dynamik der *Fable of the Bees* nie in der Hintergrund gerät und auf welches auch der letzte Blick dieser Arbeit gerichtet sei:

»[Hor.] Which is the main Spring? [Cleo.] I can answer you no otherwise, than Life. [Hor.] What is Life? [Cleo.] Every body understands the Meaning of the Word, though, perhaps, no body knows the Principle of Life, that Part which gives Motion to all the rest.«¹³⁰¹

1301 FB II, *Fourth Dialogue*, 167.

HINWEISE ZU LITERATUR UND ZITATION

Die der Arbeit zugrunde liegende, maßgebliche Quelle, Mandevilles *The Fable of the Bees*, wird entsprechend der zweibändigen Ausgabe von F. B. Kaye [1924] zitiert. Die Stellenangabe erfolgt in Kurzform:

FB [Band], [Abteilung], [Seite]

Zur besseren Übersicht unterscheidet die Arbeit in Zitation und Literaturverzeichnis zwischen (primären) Quellen und der Sekundärliteratur. Die Stellenangaben im Text folgen dem Schema:

Quelle: [Autor: Nachname], [Kurztitel], [Seite].

Literatur: [Autor: Nachname] ([Erscheinungsjahr]), [Seite].

Bandangaben werden in römischen, Seitenangaben in arabischen Ziffern angegeben und mit »/« voneinander getrennt.

Im Fall tradierter Formen des Belegs wird auf standardisierte Verfahren zurückgegriffen.

Die Quellen werden in Deutsch und Englisch angegeben. Anderssprachige Texte werden wenn möglich in Deutsch wiedergegeben und wenn nötig um den Verweis auf die entsprechende Stelle in einer benannten originalsprachlichen Ausgabe bzw. im Fall einer zweisprachigen Ausgabe im Paralleltext ergänzt. Letzteres geschieht in der Kurzform des Belegs vermittle der Angabe in runden Klammern.

Die Auflistung der Werke Mandevilles orientiert sich an derjenigen Charles W. A. Priors. Es werden in chronologischer Reihenfolge die Erstausgaben, sowie weitere Auflagen, Editionen und Übersetzungen in Auswahl wiedergegeben. Strittige Werke von und Übersetzungen durch Mandeville sind nicht aufgeführt.

S. hierzu die Darstellung des niederländischen Online-Projekts:

http://www.bernard-mandeville.nl/index_bestanden/Bibliographie.htm

Eine Gesamtausgabe der Werke Mandevilles ist teilweise erschienen bzw. befindet sich in Vorbereitung: *Bernard Mandeville. Collected Works*. Facsimile Editions prepared by Bernhard Fabian and Irwin Primer. 8 Bde. Hildesheim [u.a.] : Olms, 1980 ff. [Angabe: CW-F].

Im Fall von historischen Ausgaben wird/werden – sofern bekannt – der/die Verleger vereinheitlicht durch den Nachnamen angegeben, etwaige Vermerke (>printed for<, >sold by<, u.ä.) entfallen.

BIBLIOGRAPHIE

A) Mandevilles Werke und Ausgaben in Auswahl

De Medicina Oratio Scholastica. Rotterdam : Leers, 1685.

Oratio on Medicine, in: McKee, Anthony Patrick Francis: An Anatomy of Power. The Early Works of Bernard Mandeville. Glasgow : Unpub. Ph.D. Thesis, 1991, 332-345.

Disputatio Philosophica de Brutorum Operationibus. Leyden : Elzevier, 1689.

Animal Functions, in: McKee, Anthony Patrick Francis: An Anatomy of Power. The Early Works of Bernard Mandeville. Glasgow : Unpub. Ph.D. Thesis, 1991, 384-398.

Disputatio Medica Inauguralis de Chylosi Vitiata. Leyden : Elzevier, 1691.

Deficient Chylification, in: McKee, Anthony Patrick Francis: An Anatomy of Power. The Early Works of Bernard Mandeville. Glasgow : Unpub. Ph.D. Thesis, 1991, 384-398.

In authorem de usu interno cantharidum scribentum, in: Groenevelt, Joannem: Tutus Cantharidum in Medicina Usus Internus. London : Taylor, Navis, 2. Aufl. 1703, [o.S.].

Upon the Author, Treating of the Internal Use of Cantharides, in: Greenfield, John: Treatise of the Safe, Internal Use of Cantharides in the Practice of Physick. Written a Few Years since in Latin ... Now Translated into English with his Approbation, by John Marten. London : Wale, Iften, 1706, [o.S.].

The Pamphleteers. A Satyr. London : [k.A.], 1703.

Some Fables after the Easie and Familiar Method of Monsieur de la Fontaine. London : Wellington, Crown, 1703.

Æsop Dress'd or A Collection of Fables Writ in Familiar Verse. London : Wellington, Crown, 1704.

Æsop Dress'd; or A Collection of Fables Writ in Familiar Verse. London : [Sold at Lock's Head], [o.J.].

Typhon : or The Wars Between the Gods and Giants; A Burlesque Poem in Imitation of the Comical Mons. Scarron. London : Nutt, 1704.

The Grumbling Hive : or, Knaves Turn'd Honest. London : Baldwin, 1705.

The Grumbling Hive : or, Knaves Turn'd Honest. [London] : [k.A.], 1705.

The Virgin Unmask'd; or Female Dialogues betwixt an Elderly Maiden Lady and her Niece on Several Diverting Discourses on Love, Marriage, Memoirs and Morals &c of the Times. London : Morphew, Woodward, 1709.

The Mysteries of Virginitie [= The Virgin Unmask'd]. London : Morphew, 2. Aufl. 1714.

The Female Tatler, Nr. 52 - 111, 1709 f., Pseudonyme ›Lucinda‹ bzw. ›Artesia‹.

By a Society of Ladies. Bernard Mandeville's Essays in the ›Female Tatler‹. Edited, with an introduction and notes, M. M. Goldsmith. Bristol [u.a.] : Thoemmes Press, 1999.

A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions, Vulgarly Call'd the Hypo in Men and Vapours in Women. London : Leach, Taylor, Woodward, 1711.

A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases. In Three Dialogues. The Second Edition: Corrected and Enlarged by the Author [= CW-F, Bd. 2]. London : Tonson, 1730.

Wishes to a Godson, with Other Miscellany Poems. London : Baker, 1712.

The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits. [Containing, Several Discourses, to demonstrate, That Human Frailties, during the degeneracy of Mankind, may be turn'd to the Advantage of the Civil Society ...]. London : Roberts, 1714.

The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F.B. Kaye. 2 Bde. Oxford : Oxford Univ. Press, [1924] 2001.

Bernhard von Mandeville's Fabel von den Bienen. Aus dem Engl. übers. und mit einer Einl. und einem neuen Commentar vers. von S. Ascher. Leipzig : Achenwall, 1818.

Mandevilles Bienenfabel. Hrsg. v. Otto Bobertag. München : Georg Müller, 1914.

Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile. Mit einer Einl. von Walter Euchner. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 2. Aufl. [1968] 1980.

Die Bienenfabel oder Private Laster als gesellschaftliche Vorteile. Mit einer Abhandlung über Barmherzigkeit und Armenschulen und einer Untersuchung über die Natur der Gesellschaft sowie einer Rechtfertigung des Buches gegen die Verleumdungen, die in einer Anklage vor dem Schwurgericht von Middlesex und einem Schmähbrief an Lord C. enthalten sind. Aus dem Engl. übertr. von Helmut Findeisen. Nachdichtung der Verse von Christa Schuenke. Hrsg. mit einem Nachwortessay und Anm. von Günter Walch. München : Beck, 1988.

The Mischiefs that Ought Justly to be Apprehended from a Whig-Government. London : Roberts, 1714.

Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness [= CW-F, Bd. 5]. London : Jauncy, Roberts, 1720.

Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness. Second Edition. Revised, corrected, and enlarged, with many Additions by the Author. London : Brotherton, 1729.

Freymüthig-unpartheyische Gedancken von der Religion, Kirche und Glückseligkeit der Engeländischen Nation unter der gegenwärtigen Regierung ... aus der Engeländischen in die Frantzösische Sprache nun aber deutsch übersetzt. Übersetzt von Carl Christoph Immig. Leipzig : Immig, 1726.

A Modest Defence of Publick Stews : or, an Essay Upon Whoring as it is now Practis'd in these Kingdoms. London : Moore, 1724.

A Modest Defence of Public Stews. Intro. by Richard I. Cook. Los Angeles : Clark Library, 1973.

Eine bescheidene Streitschrift für öffentliche Freudenhäuser : oder, Ein Versuch über die Hurerei, wie sie jetzt im Vereinigten Königreich praktiziert wird. Aus dem Engl. übers., annot. und mit einem Essay vers. von Ursula Pia Jauch. München [u.a.] : Hanser, 2001.

An Enquiry into the Causes of the Frequent Executions at Tyburn : and a Proposal for some Regulations concerning Felons in Prison, and the Good Effects to be Expected from Them. To which is Added, a Discourse on Transportation, and a Method to render that Punishment more Effectual. London : Roberts, 1725.

An Enquiry into the Causes of the Frequent Executions at Tyburn, 1725. Introduction by Malvin R. Zirker, Jr. Los Angeles : William Andrews Clark Memorial Library, 1964.

The Fable of the Bees, Part II. By the Author of the First [= CW-F, Bd. 4]. London : Roberts, 1729.

Anti-Shaftesbury oder die Entlarvte Eitelkeit der Selbstliebe und Ruhmsucht in philosophischen Gesprächen, nach dem Engländischen [= The Fable of the Bees II]. Frankfurt am Mayn : Johann Gottlieb Garbe, 1761.

An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War. By the Author of the Fable of the Bees [= CW-F, Bd. 6]. London : Brotherton, 1732.

A Letter to Dion, Occasion'd by his Book call'd Alciphron, or the Minute Philosopher. By the Author of the Fable of the Bees. London : Roberts, 1732.

A Letter to Dion, 1732. With an introduction by Jacob Viner. Augustan Reprint Society : Los Angeles, 1953.

B) Bibliographien

- Kaye, F. B.: A List, Chronologically Arranged of References to Mandeville's Work, in:
Mandeville, Bernard: The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Publick Benefits. With a
Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F. B. Kaye. 2 vols. Oxford [u.a.] :
Oxford Univ. Press, [1924] 2001, II/418-453.
- Wood, Michael Boyd: »Bernard Mandeville. Sources, 1924-1979«, in: Bulletin of
Bibliography, 40.2 (1983), 103-107.
- Prior, Charles W. A.: »Selected Bibliography: Bernard Mandeville (1670-1733). Last
revised 28 August 2004«, [online eingesehen am 01.03.2011 unter]
<http://andromeda.rutgers.edu/~jlynch/C18/biblio/mandeville.html>.
- Jansen, Arne C.: »Selected Bibliography : Bernard Mandeville (1670-1733). By Charles W.
A. Prior. A Sequel«, [online eingesehen am 01.03.2011 unter]
http://www.bernard-mandeville.nl/index_bestanden/Page494.htm.

C) Quellen

Abbadie, Jacques: Kunst, sich selbst zu erkennen, oder: Untersuchung deß Ursprungs der Tugend-Lehre, in zweyen Theilen abgehandelt, auß dem Frantzösischen übersetzt. Augspurg : Kühtzen, 1716.

— *L'art de se connoître soy-meme, ou la recherche des sources de la morale*. 2. Bde. Rotterdam : Slaart, 1692.

[Anonymus]: The True Meaning of the Fable of the Bees : In a Letter to the Author of a Book entitled - An Enquiry whether a general Practise of Virtue tends to the Wealth or Poverty, Benefit or Disadvantage of a People? - Shewing that he had manifestly mistaken the True Meaning of the Fable of the Bees, in his Reflection on that Book. London : William and John Innys, 1726.

Aquin, Thomas von: Summa theologica. Vollständige, ungekürzte Ausgabe. Deutsch-lateinische Ausgabe. Übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Hrsg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln. 36 Bde. Heidelberg [u.a.] : Kerle, Pustet, 1934 ff.

Arendt, Hannah: Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation. Mit einem einl. Essay von Frauke Annegret Kurbacher, Übers. von Kirsten Groß-Albenhausen und Reg. von Christine Albrecht. Hildesheim [u.a.] : Olms, 2006.

Aritoteles: Politik. Übers. und erläutert von Eckart Schütrumpf. 4 Bde. Werke in deutscher Übersetzung. Begr. von Ernst Grumach. Hrsg. von Hellmut Flashar. Bd. 9. Berlin : Akademie Verlag, 1991 ff.

— Rhetorik. Übers. und erläutert von Christoph Rapp. 2 Bde. Werke in deutscher Übersetzung. Begr. von Ernst Grumach. Hrsg. von Hellmut Flashar. Bd. 4. Berlin : Akademie Verlag, 2002.

Augustinus, Aurelius: Der Gottesstaat / De civitate Dei. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. 2 Bde. Paderborn [u.a.] : Ferdinand Schöningh, 1979.

— Die Ordnung. Erste deutsche Übertragung von Carl Johann Perl. Paderborn : Ferdinand Schöningh, 4. Aufl. 1966.

— De ordine. Librie duo, in: Opera Omnia ... Bd. 1. Patrologiae cursus completus ... Series Latina ... Accurante J.-P. Migne. Bd. 32. Parisiis : ... Editorem, in via dicta D'Amboise ..., 1843, Sp. 977-1020.

— Sermones ad populum. Omnes classibus quatuor nunc primum comprehensi. Opera Omnia ... Bd. 5.1. Patrologiae cursus completus ... Series Latina ... Accurante J.-P. Migne. Bd. 38. Parisiis : ... Migne Editorem, in via dicta Thibaud ..., 1863.

Bacon, Francis: De augmentis scientiarum, in: The Works of Francis Bacon. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Spelling, Ellis und Heath, London 1857-1874 in 14 Bänden. Bd. 1. Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 2. Aufl. 1989, 413-840.

— Of the Dignity and Advancement of Learning. Books II.-IX., in: The Works of Francis Bacon. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Spelling, Ellis und Heath, London 1857-1874 in 14 Bänden. Bd. 4. Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 1986, 273-498.

— Cogitationes de natura rerum, in: The Works of Francis Bacon. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Spelling, Ellis und Heath, London 1857-1874 in 14 Bänden. Bd. 3. Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 2. Aufl. 1989, 11-35.

- Thoughts on the Nature of Things, in: The Works of Francis Bacon. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Spelling, Ellis und Heath, London 1857-1874 in 14 Bänden. Bd. 5. Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 2. Aufl. 1991, 417-439.
 - Essays or Counsels Civil and Moral, in: The Works of Francis Bacon. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Spelling, Ellis und Heath, London 1857-1874 in 14 Bänden. Bd. 6. Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 1963, 365-604.
- Barnes, William George: Charity and Charity Schools Defended. A Sermon Preach'd at St. Martin's Palace, in Norwich, on March 6. 1723. London : Wyat, 1727.
- Baudelaire, Charles: Nouvelles Fleurs du Mal / Neue Blumen des Bösen. Materialien. Sämtliche Werke, Briefe. Hrsg. von Friedhelm Kemp und Claude Pichois. Bd. 4. München : Heimeran, 1975.
- Bayle, Pierre: Historisches und kritisches Wörterbuch. Eine Auswahl. Übers. und hrsg. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. Hamburg : Meiner, 2003.
- Historisches und kritisches Wörterbuch. Zweiter Teil der Auswahl. Übers. und hrsg. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. Hamburg : Meiner, 2006.
 - Dictionnaire historique et critique. Nouvelle édition, augmentée de notes extraites de Chauprié, Joly, ... etc., etc. 16 Bde. Paris : Desoer, 1820.
 - Choix d'articles tires du dictionnaire historique et critique. 2 Bde. Œuvres Diverses. Volumes supplémentaires. Avec une introduction de Elisabeth Labrousse. Bd. 1. Hildesheim : Olms, 1982.
 - Système abrégé de philosophie, en quatre parties, la logique, la morale, la physique, & la métaphysique, à l'usage des Etudiants, in: Œuvres diverses. Hildesheim : Olms, 1968, 199-520.
- Berkeley, George: Alciphron: Or, the Minute Philosopher. In Seven Dialogues. Containing an Apology for the Christian Religion, against those who are called Free-thinkers. 2 Bde. London : Tonson, 1732.
- Bluet, George: An Enquiry whether a General Practice of Virtue tends to the Wealth or Poverty, Benefit or Disadvantage of a People? In which the Pleas by the Author of the Fable of the Bees, or private Vices publick Benefits, for the Usefulness of Vice and Roguery are considered: With some Thoughts concerning a Toleration of Publick Stews. London : Wilkin, 1725.
- Blumenberg, Hans: Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe. Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 2. Aufl. 1988.
- Boccaccio, Giovanni: Das Dekameron. In der Übertr. von Karl Witte, durchges. von Helmut Bode, sowie mit einem Nachwort und einer Zeittafel von Winfried Wehle. München [u.a.] : Artemis & Winkler, 20. Aufl. 1991.
- Relation Auß Parnasso, Erster, Zweyter und Dritter Theil, Das ist, Allerhand lustige, anmühtige, so wol Politische, Historische als Moralische Discurs ... in Italienischer Sprach beschrieben, jetzund aber in das Teutsche übersetzt; Sampt Beygefügetem Politischen Probierstein. Frackfurt : Beyer, 1655.
 - Ragguagli di parnaso e pietra del paragone politico. A cura di Guiseppe Rua. 2 Bde. Bari : Laterza, 1910 ff.
 - Advices from Parnassus, in Two Centuries, with the Political Touchstone, and an Appendix to it. Written in Italian ... And Translated by Several Hands. To Which is Added, a Continuation of the Advices, by Girolamo Briani of Modena. And an Alphabetical Table to the Whole Book. London : Brown, Took, 1705.

- The Works of the Celebrated Trajano Boccalini; Consisting of Panegyricks, Satyrs, & Criticisms, in Advertisements from Parnassus. Written Originally in Italian: Now made English, and adapted to these present Times ... By J.G. 5 Bde. London : Smith, 1714.
- Bruno, Giordano: Von den heroischen Leidenschaften. Übers. u. hrsg. von Christiane Bacmeister. Mit einer Einl. von Ferdinand Fellmann. Hamburg : Meiner, 1989.
- De gl'heroici furori, in: Le opere italiane. Ristampate da Paolo de Lagarde. Bd. 2. Göttingen : Dietrichsche Universitätsbuchhandlung, 1888, 607-75.
- [Burnet, Sir Thomas]: Essays Divine, Moral, and Political ... By the Author of Tale of a Tub, sometime the Writer of the Examiner, and the Original Inventor of the Band-Box-Plot. With the Effigies of the Author. London : [k.A.], 1714.
- Butler, Joseph: The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature, in: The Works of Joseph Butler. Ed. by W. E. Gladstone. Nachdruck Oxford 1896. With a new introduction by R. G. Frey. Bd. 1. Bristol : Thoemmes Press, 1995, 1-382.
- Fifteen Sermons, in: The Works of Joseph Butler. Ed. by W. E. Gladstone. Nachdruck Oxford 1896. With a new introduction by R. G. Frey. Bd. 2. Bristol : Thoemmes Press, 1995, 1-274.
- Campbell, Archibald: Arete-logia or, An Enquiry into the Original of Moral Virtue; wherein the False Notions Of Machiavel, Hobbes, Spinoza, and Mr. Bayle, as they are Collected and Digested by the Author of The Fable of the Bees, are Examin'd and Confuted ... By Alexander Innes [sic!], D. D. Preacher-Assistant at St. Margaret's, Westminster. Westminster : Creake, Hazard, Barker, 1728.
- Castel, Abbé de Saint-Pierre, Charles Irénée: Contre l'opinion de Mandeville, in: Ouvrages de morale et de politique. De l'Academie Française. Rotterdam : Beman, 1741, 143-176.
- Chandler, Sam: Doing Good Recommended from the Example of Christ. A Sermon Preach'd for the Benefit of Charity-School in Gravel-Lane, Southwark, January 1727/8. To which is added, an Answer to an Essay on Charity-Schools, by the Author of the Fable of the Bees. London : Gray, 1728.
- Châtelet-Laumont, Gabrielle Émilie Le Tonnelier de Breteuil, Marquise du: Translation of the ›Fable of the Bees‹. Préface du traducteur, 1735, in: Studies on Voltaire. With some Unpublished Papers of Mme du Châtelet, ed. Ira O. Wade. New York : Russell & Russell, 1967, 131-138.
- Cicero, Marcus Tullius: Vom Rechten Handeln. Lateinisch – deutsch. Hrsg. und übers. von Karl Büchner. München [u.a.] : Artemis-Verlag, 3. Aufl. 1987.
- Collins, Anthony: A Discourse of Free-Thinking. Faksimile-Neudruck der Erstausgabe London 1713 mit deutschem Paralleltext. Hrsg., übers. und eingel. von Günter Gawlick. Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 1965.
- Court, Pieter de la: The True Interest and Political Maxims of the Republick of Holland and West-Friesland. In Three Parts ... Written by John de Witt [sic!], and other great men in Holland. Publish'd by the Authority of the States. London : [k.A.], 1702.
- Cusa, Nicolai de: Mutmaßungen / De coniecturis. Übers. u. mit Einf. u. Anm. hrsg. von Josef Koch u. Winfried Happ. Hamburg : Meiner, 2. Aufl. 1988.
- Darwin, Charles: The Origin of Species. With Introductions and Notes. New York : P. F. Collier, 1909.

- Descartes, René: Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung / *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les science*. Französisch – deutsch. Übers. und hrsg. von Lüder Gäbe. Hamburg : Meiner, 1960.
- Eckhart <Meister>: Predigten. Hrsg. und übers. von Josef Quint. Meister Eckharts deutsche und lateinische Werke. Hrsg. im Auftrag der DFG. Abt. Die deutschen Werke, Bd. 1. Stuttgart : Kohlhammer, 1958.
- Erasmus, Desiderius: *Colloquia familiaria*, oder: Gemeinsame Gespräche. Vormalis in lateinischer Sprach beschrieben, nunmehr aber zum Nutz der studirenden Jugend ins Hochteutsche übersetzt durch Friederich Romberg. Berlin : Rüdiger, 2. Aufl. 1705.
- *Colloquia familiaria, notis perpetuis ad modum Io. Minellii illustrata atque explicata Operâ M. Io. Pauli Gumprechtii ... Accedunt Scriverii Coronis Apologetica pro colloquiis Erasmi*. Lipsia : ex officina Weidmanniana, 1736.
 - *Mōrias egkōmion sive laus stultitae / Das Lob der Torheit*. Dt. Übers. von A. Hartmann; Wendelin Schmidt-Dengler. Eingel. und mit Anm. vers. von Wendelin Schmidt-Dengler, in: *Ausgewählte Schriften*. Lateinisch – deutsch. Hrsg. von Werner Welzig. Bd. 2. Darmstadt : Wiss. Buchges., 1975, 1-211.
- Esprit, Jacques: *La fausseté des vertus humaines*. 2 Bde. Paris : Desprez, 1678.
- *Discourses on the Deceitfulness of Humane Virtues*. Done out of French by William Beauvoir, A.M. and Chaplain of His Grace James Duke of Ormond. To which is Added, the Duke de la Rochefoucaut's [sic!] Moral Reflexions. London : Bell, Smith, Round, 1706.
- Ferguson, Adam: *An Essay on the History of Civil Society*. Ed. by Fania Oz-Salzberger. Cambridge [u.a.] : Cambridge Univ. Press, 1995.
- Ferrarius, Johannes: Von dem Gemeinen nutze, in massen sich ein ieder, er sey Regent, ader unterdan, darin schicken sal, den eygen nutz hindan setzen, und der Gemeyn wolfart suchen. Marpurg : [k.A.], 1533.
- Franklin, Benjamin: *The Autobiography and Other Writings*. Selected and Ed. with an Intro. by L. Jesse Lemisch. New York [u.a.] : New American Library [u.a.], 1961.
- Fronsperger, Leonhardt: Von Geschütz vnd Feuerwerck, wie dasselb zuwerffen vnnd schiessen, Auch von gründtlicher zubereytung allerley gezeugs, vnnd rechtem gebrauch der Feuerwerck, wie man die in Schimpff oder Ernst, von der hand, auß Feuerbüchsen oder Böllern, zu lust oder gegen den Feinden sol werffen, schiessen, oder in stürmen, in vnd auß den Besatzungen zubauchen. Franckfurt am Meyn : [k.A.], 1564.
- *Von dem Lob deß Eigen Nutzen*. Mit vil schönen Exempeln und Historien auß heyliger Göttlicher Schrift zusammen gezogen, Durch Leonhardt Fronsperger an tag geben. Franckfurt am Mayn : Lechler, Feierabend, Hueters, 1564.
- Gerhardt, Volker: *Öffentlichkeit: Die politische Form des Bewusstseins*. München : Verlag C. H. Beck, 2012.
- Greene, Thomas: *A Sermon Preached to the Societies for Reformation of Manners, at St. Mary-le-Bow, on Monday January the 16th, 1726*. By the Right Reverend Father in God, Thomas, Lord Bishop of Ely. London : Downing, 1727.
- Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft [1962]. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1990.

- Helvétius, Claude Adrien: Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung. Hrsg., übers. und mit einer Einl. von Günther Mensching. Suhrkamp : Frankfurt a. M., 1972.
- De l'homme, de ses facultés intellectuelles, et de son éducation. Ouvrage posthume de M. Helvetius. 2 Bde. London [d.i. Paris?] : [chez La Société Typographique], 1773.
- Hendley, William: A Defence of the Charity-Schools : Wherein the many False, Scandalous, and Malicious Objections of those Advocates for Ignorance and Irreligion, the Author of The Fable of the Bees, and Cato's Letter in the British Journal, June 15, 1723 are Fully and Distinctly Answer'd, and the Usefulness and Excellency of such Schools Clearly set Forth; to which is Added by Way of Appendix, the Presentment of the Grand Jury of the British Journal at their Meeting at Westminster, July 3, 1723. London : Mears, 1725.
- Herder, Johann Gottfried: Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten? Eine Abhandlung, zur Feier der Beziehung des neuen Gerichtshauses, in: Werke. Hrsg. von Ulrich Gaier. Bd. 1. Frankfurt a. M. : Deutscher Klassiker Verlag, 1985, 40-55.
- Hobbes, Thomas: Vom Bürger, in: Elemente der Philosophie 2/3. Vom Menschen [u.a.]. Eingel. und hrsg. von Günter Gawlick. Neuausg. auf der Grundlage der Übers. von Max Frischeisen-Köhler, die von Günter Gawlick nach dem lat. Orig. berichtigt wurde. Hamburg : Meiner, 3. Aufl. 1994, 57-327.
- De Cive, in: Opera philosophica quæ Latine Scripsit. Studio et labore Gulielmi Molesworth. Nachdruck London 1839. Bd. 2. Scientia Verlag : Aalen, 1966, 133-432.
- Leviathan : or, the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. 2 Bde. The Collected Works of Thomas Hobbes. Collected and ed. by William Molesworth. Bd. 3. London [u.a.] : Routledge, 2. Aufl. 1994.
- Humboldt, Wilhelm von: Brief an Gentz vom 09. Januar 1792 [Auszug], in: Individuum und Staatsgewalt. Sozialphilosophische Ideen. Hrsg. und mit einem Anh. vers. von Hermann Klenner. Leipzig : Reclam, 1985, 56-63.
- Hume, David: An Enquiry concerning the Principles of Morals. A Critical Edition. Edited by Tom L. Beauchamp. The Clarendon Edition of the Works. General Editors Tom L. Beauchamp, David Fate Norton, M. A. Stewart. Bd. 4. Oxford [u.a.] : Oxford Univ. Press, 1998.
- Essays Moral, Political, Literary. Edited and with a Foreword, Notes, and Glossary by Eugene F. Miller. With an Appendix of Variant Readings from the 1889 Edition by T.H. Green and T.H. Grose. Revised Edition. Indianapolis : Liberty Fund, 1987.
- A Treatise of Human Nature. A Critical Edition. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. 2 Bde. The Clarendon Edition of the Works. Bde. 1/2. Oxford [u.a.] : Oxford Univ. Press, 2007.
- Hutcheson, Francis: An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. With Illustrations on the Moral Sense, in: Collected Works. Facsimile Editions Prepared by Bernhard Fabian. Bd. 2. Hildesheim [u.a.] : Olms, 2. Aufl. 1990, 1-333.
- Reflections upon Laughter and Remarks upon the Fable of the Bees, in: Collected Works. Facsimile Editions Prepared by Bernhard Fabian. Bd. 7. Hildesheim [u.a.] : Olms, 1990, 97-169.
- Iuvenalis, Decimus Iunius: Satiren. Lateinisch – deutsch. Hrsg., übers. und mit Anm. vers. von Joachim Adamietz. München : Artemis & Winkler, 1993.

- Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 1. Abt., Bd. 8. Berlin : Reimer, 1912, 15-31.
- Kritik der praktischen Vernunft, in: Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 1. Abt., Bd. 5. Berlin : Reimer, 1913, 1-163.
 - Kritik der reinen Vernunft [1781], in: Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 1. Abt., Bd. 4. Berlin : Reimer, 1911, 1-252.
 - Kritik der reinen Vernunft [1787]. Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 1. Abt., Bd. 3. Berlin : Reimer, 1904.
- La Rochefoucauld, François VI. Duc de: Maximen und Reflexionen. Übertragung und Nachwort von Konrad Nußbächer. Stuttgart : Reclam, 1965.
- *Réflexions ou sentences et maximes morales et réflexions diverses*. Édition établie et présentée par Laurence Plazenet. Paris : Champion Classique, 2005.
 - *Moral Reflections and Maxims*. Newly made English from the Paris Edition, in: *Esprit, Jacques: Discourses on the Deceitfulness of Humane Virtues*. Done out of French by William Beauvoir, A.M. and Chaplain of His Grace James Duke of Ormond. To which is Added, the Duke de la Rochefoucault's [sic!] *Moral Reflexions*. London : Bell, Smith, Round, 1706, [eigenständige Paginierung].
- Law, William: Remarks upon a Late Book, entituled, The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits. In a Letter to the Author. To which is added, a Postscript, containing an Observation or two upon Mr. Bayle. London : William and John Innys, 1724.
- Locke, John: Two Treatises of Government, in: The Works of John Locke. A New Edition, Corrected. Nachdruck London 1823. Bd. 5. Aalen : Scientia Verlag, 1963, 207-485.
- Lucretius Carus, Titus: Von der Natur / De rerum natura. Lateinisch – deutsch. Hrsg. und übers. von Hermann Diels. Mit einer Einf. und Erläut. von Ernst Günther Schmidt. München : Artemis & Winkler, 1993.
- Machiavelli, Niccolò: Discorsi. Staat und Politik. Übers. von Friedrich von Oppeln-Bronikowski. Hrsg. und mit einem Nachwort vers. von Horst Günther. Frankfurt a.M. [u.a.] : Insel Verlag, 2000.
- *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in: *Opere*. Bd. 1. Torino : Einaudi-Gallimard, 1997, 193-525.
- Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1872. Gesamtausgabe (Mega). Hrsg. vom Inst. f. Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der KPdSU / SED. 2. Abt., Bd. 6. Berlin : Dietz, 1987.
- Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863). Teil 1. Gesamtausgabe (Mega). 2. Abt., Bd. 3.1. Berlin : Dietz, 1976.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich: Briefe Januar 1960 bis September 1864. Werke. Bd. 30. Berlin : Dietz, 1965.
- Mill, John Stuart: A Fragment on Mackintosh. Being Strictures on some Passages in the Dissertation by Sir James Mackintosh, Prefixed to the Encyclopædia Britannica. London : Baldwin, Cradock, 1835.
- Montaigne, Michel Eyquem de: Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett. 3 Bde. München : Goldmann, 2002.

- Les essais. Éd. établie par Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin. Éd. des ›Notes de lecture‹ et des ›Sentences peintes‹ établie par Alain Legros. Paris : Gallimard, 2007.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Baron de: Vom Geist der Gesetze. Übers. und hrsg. von Ernst Forsthoff. 2 Bde. Tübingen : Mohr, [1951] 1992.
- De l'esprit des lois, in: Œuvres complètes. Texte présenté et annoté par Roger Caillois. Bd. 2. Paris : Gallimard, 1951, 225-1117.
- Morus, Thomas: Utopia, in: Der utopische Staat. Morus, Utopia. Campanella, Sonnenstaat. Bacon, Neu-Atlantis. Übers. und mit einem Essay ›Zum Verständnis der Werke‹, Bibliogr. und Komm., hrsg. von Klaus J. Heinisch. Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, [1960] 2001, 7-110.
- Mullens, Gelasius [= Saldenus, Guiljelmus]: Neerlands interest, tot vrede der kerckce, en wegh-neminge van alle opkomende misverstanden in de selve. Op' t onpartijdighste en zedighste voor-gesteld. Middelburg : Yemant Hendrickss., 1664.
- Nicole, Pierre: The Grounds of Sovereignty and Greatness. London : Crook, Cademan, 1675.
- Œuvre philosophique et morales de Nicole. Comprenant un choix des ses essais et publiée avec des notes et une introduction par Charles Marie Gabriel Bréchillet Jourdain. Nachdruck Paris 1845. Hildesheim [u.a.] : Olms, 1970.
- Moral Essays, Contain'd in Several Treatises on Many Important Duties. Written in French by Messieurs du Port Royal. Faithfully Rendred into English by a Person of Quality. 4 Bde. London : Magnes, Bentley, 1677-1684.
- Discourses. Translated from Nicole's Essays, by John Locke, with Important Variations from the Original French. Now First Printed from the Autograph of the Translator, in the Possession of Thomas Hancock, M.D. London : Harvey, Darton, 1828.
- Partridge, John: Squire Bickerstaff Detected; or, the Astrological Impostor Convicted. [London?] : [o.A.], [1709?].
- Pascal, Blaise: Gedanken über die Religion und einige andere Themen. Hrsg. von Jean-Robert Armogathe. Aus dem Französischen übers. von Ulrich Kunzmann. Stuttgart : Reclam, 2. Aufl. 2004.
- Pensées, in: Œuvre complètes. Bd. 2. Paris : Gallimard, 2000, 541-1046.
- Schriften über die Gnade, in: Kleine Schriften zur Religion und Philosophie. Übers. von Ulrich Kunzmann. Mit einer Einl. und Anm. hrsg. von Albert Raffelt. Hamburg : Meiner, 2005, 195-329.
- Écrits sur la grâce, in: Œuvre complètes. Édition présentée, établi et annotée par Michel le Guern. Bd. 2. Paris : Gallimard, 2000, 209-316.
- Petrarca, Francesco: Heilmittel gegen Glück und Unglück / De remediis utriusque fortunae. Lat.-dt. Ausg. in Auswahl übers. und komm. von Rudolf Schottlaender. Hrsg. von Eckhard Keßler. München : Fink, 1988.
- Peutinger, Konrad: Briefwechsel. Gesammelt, hrsg. und erläutert von Erich König. München : Beck, 1923.
- Denkschrift für Karl V. zur Widerlegung des ›Ratslag der monopolia halb‹ vom August/September 1530. [o.O.] : [k.A.], 1530.
- Pico della Mirandola, Giovanni: Über das Seiende und das Eine / De ente et uno. Lateinisch - deutsch. Hrsg., übers. und komm. von Paul Richard Blum u.a. Hamburg : Meiner, 2006.

- Über die Würde des Menschen / De hominis dignitate. Lateinisch – deutsch. Übers. von Norbert Baumgarten. Hrsg. u. eingel. von August Buck. Hamburg : Meiner, 1990.
- Platon: Gorgias. Griechisch – deutsch, in: Sämtliche Werke in zehn Bänden. Nach der Übers. Friedrich Schleiermachers, ergänzt durch Übers. von Franz Susemihl u.a. Hrsg. von Karlheinz Hülser. Bd. 2. Frankfurt a. M. [u.a.] : Insel Verlag, 1991, 175-417.
- Phaidon. Griechisch – deutsch, in: Sämtliche Werke in zehn Bänden. Nach der Übers. Friedrich Schleiermachers, ergänzt durch Übers. von Franz Susemihl u.a. Hrsg. von Karlheinz Hülser. Bd. 4. Frankfurt a. M. [u.a.] : Insel Verlag, 1991, 185-347.
- Politeia. Griechisch – deutsch. Sämtliche Werke in zehn Bänden. Nach der Übers. Friedrich Schleiermachers, ergänzt durch Übers. von Franz Susemihl u.a. Hrsg. von Karlheinz Hülser. Bd. 5. Frankfurt a. M. [u.a.] : Insel Verlag, 1991.
- Popper, Sir Karl R.: The Open Society and its Enemies. 2 Bde. London : Routledge & Kegan Paul, 4. Aufl. 1962.
- Rousseau, Jean-Jacques: Abhandlung über die Frage, ob die Wiederherstellung der Wissenschaft und der Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen hat? Von einem Bürger Genfs, in: Schriften. Hrsg. von Henning Ritter. Bd. 1. Frankfurt a.M. : Fischer, 1988, 27-60.
- Discours qui a remporté le prix à l'Académie de Dijon. En l'année 1750. Sur cette Question proposée par la même Académie: Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs. Texte établi et annoté par François Bouchardy, in: Œuvre complète. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Bd. 3. Paris : Gallimard, 1964, 1-107.
- Brief an Herrn D'Alembert. Über seinen Artikel ›Genf‹ im VII. Band der Enzyklopädie und insbesondere über den Plan, ein Schauspielhaus in dieser Stadt zu errichten, in: Schriften. Hrsg. von Henning Ritter. Bd. 1. Frankfurt a.M. : Fischer, 1988, 333-474.
- Lettre à M. D'Alembert. Sur son article Genève dans le VIIe volume de l'Encyclopédie et particulièrement, sur le projet d'établir un théâtre de comédie en cette ville. Texte établi par Bernard Gagnebin et annoté par Jean Rousset, in: Œuvres complètes. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Bd. 5. Paris : Gallimard, 1995, 1-125.
- Diskurs über die Ungleichheit / Discours sur l'inégalité. Mit sämtl. Fragmenten u. erg. Materialien nach den Orig. ausg. u. den Handschriften neu ed., übers. und komm. von Heinrich Meier. Paderborn [u.a.] : Schöningh, 4. Aufl. 1997.
- Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Texte établi et annoté par Jean Starobinski, in: Œuvre complète. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Bd. 3. Paris : Gallimard, 1964, 109-237.
- Scott, James C.: Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed. New Haven [u.a.] : Yale Univ. Press, 1999.
- Sennett, Richard: The Fall of Public Man. New York : Knopf, 1977.
- Seuse, Heinrich: Deutsche Schriften. Im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte hrsg. von Karl Bihlmeyer. Stuttgart : Kohlhammer, 1907.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of: An Inquiry Concerning Virtue, or Merit [1711]. Standard Edition. Sämtliche Werke, ausgewählte Briefe und nachgelassene Schriften. In engl. Sprache mit dt. Übers. Hrsg., übers. und kommentiert von Wolfram Benda, Gerd Hemmerich und Ulrich Schödlbauer. Bd. 2.2. Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 1984.

- The Moralists. A Philosophical Rhapsody being a Recital of certain Conversations on Natural and Moral Subjects. Standard Edition. Bd. 2.1. Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 1987.
- Shakespeare, William: Romeo und Julia / Romeo and Juliet. Zweisprachige Ausg. Neu übers. und mit Anm. vers. von Frank Günther. Gesamtausgabe. Neuübersetzung von Frank Günther. Bd. 5. Cadolzburg : ars vivendi, 2000.
- Smith, Adam: An Inquiry into the Nature and Cause of the Wealth of Nations. General Editors, R. H. Campbell and A. S. Skinner, Textual Editor, A Todd. 2 Bde. Indianapolis : Liberty Fund, 1981.
- The Theory of Moral Sentiments. Edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie. Indianapolis : Liberty Fund, 1982.
- Spinoza, Benedictus de: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch - deutsch. Neu übers., hrsg., mit einer Einl. vers. von Wolfgang Bartuschat. Sämtliche Werke. Bd. 2. Hamburg : Meiner, 3. Aufl. 2010.
- Politischer Traktat / Tractatus politicus [Fragment]. Lateinisch - deutsch. Neu übers., hrsg., mit Einl. und Anm. vers. von Wolfgang Bartuschat. Sämtliche Werke. Bd. 5.2. Hamburg : Meiner, 2. Aufl. 2010.
- Theologisch-politischer Traktat / Tractatus theologico-politicus. Lateinisch - deutsch. Hrsg. von Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner. Opera / Werke. Bd. 1. Darmstadt : Wiss. Buchges., 2. Aufl. 1989.
- Strauss, Leo: Die Religionskritik Spinozas. Unter Mitw. von Wiebke Maier hrsg. von Heinrich Maier, in: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Heinrich Maier. Bd. 1. Stuttgart [u.a.] : Metzler, 3. Aufl. 2008, 1-361.
- Spratt, Thomas: The History of the Royal-Society of London, for the Improving of Natural Knowledge. The Second Edition Corrected. London : Scot, Chiswell, Chapman, Sawbridge, Bennet, 1702.
- Swift, Jonathan: The Accomplishment of the First of Mr. Bickerstaff's Predictions. Being an Account of the Death of Mr. Partridge, the Almanack-Maker; Upon the 29th Instant. In a Letter to a Person of Honour. London : [o.A.], 1708.
- Predictions for the Year 1708 ... By Isaac Bickerstaff Esq;. London : Morphew, 1708.
- A Tale of a Tub. Written for the Universal Improvement of Mankind. To which is added, An Account of a Battle between the Ancient and Modern Books in St. James Library. London : Nutt, 1704.
- A Vindication of Isaac Bickerstaff Esq; Against What is Objected to Him by Mr. Partridge, in his Almanack for the present Year 1709. London : [o.A.], 1709.
- Vives, Juan Luis: Eine Fabel vom Menschen, in: Humanistische Geisteswelt. Von Karl dem Grossen bis Philip Sydney. Hrsg. v. Jürgen von Stackelberg. Baden-Baden : Holle, 1956, 249-258.
- Woodward, Josiah: An Account of the Societies for the Reformation of Manners, in England and Ireland. With a Persuasive to Persons of all Ranks, to be Zealous and Diligent in Promoting the Execution of the Laws against Profaneness and Debauchery, for the Effecting a National Reformation. London : Dowing, Brown, 5. Aufl. 1701.

D) Literatur

- Alter, Stephen G.: »Mandeville's Ship. Theistic Design and Philosophical History in Charles Darwin's Vision of Natural Selection«, in: *Journal of the History of Ideas*, 69.3 (2008), 441-465.
- Anderson, Paul Bunyan: »Bernard Mandeville on Gin«, in: *PMLA*, 54.3 (1939), 775-784.
- »Splendor out of Scandal. The Lucinda-Artesia Papers in The Female Tatler«, in: *Philological Quarterly*, 15 (1936), 286-300.
- Anter, Andreas: *Die Macht der Ordnung. Aspekte einer Grundkategorie des Politischen*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2004.
- Ball, Terence: »Marx and Darwin. A Reconsideration«, in: *Political Theory*, 7.4 (1979), 469-483.
- Bar, Ludwig von: *Die Philosophie Shaftesburys im Gefüge der mundanen Vernunft der frühen Neuzeit*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2007.
- Barry, Norman: »The Tradition of Spontaneous Order. A Bibliographical Essay«, in: *Literature of Liberty*, 5.2 (1982), 7-58.
- Bauer, Clemens: »Conrad Peutingers Gutachten zur Monopolfrage«, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 45.1 (1954), 28-43.
- Baum, Angelica: *Selbstgefühl und reflektierte Neigung. Ästhetik und Ethik bei Shaftesbury*. Stuttgart-Bad Cannstadt : frommann-holzbog, 2001.
- Behme, Thomas: *Samuel von Pufendorf. Naturrecht und Staat. Eine Analyse und Interpretation seiner Theorie, ihrer Grundlagen und Probleme*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- Berry, Christopher J.: *The Idea of Luxury. A Conceptual and Historical Investigation*. Cambridge [u.a.] : Cambridge Univ. Press, 1994.
- Bianchi, Marina: »How to Learn Sociability. True and False Solutions to Mandeville's Problem«, in: *History of Political Economy*, 25.2 (1993), 209-240.
- Bick, Alexander: »Bernard Mandeville and the »economy« of the Dutch«, in: *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, 1.1 (2008), 87-106.
- Blom, Hans: »Decay and the political Gestalt of decline in Bernard Mandeville and his Dutch contemporaries«, in: *History of European Ideas*, 36.2 (2010), 153-166.
- Bluhm, Harald: *Die Ordnung der Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*. Berlin : Akademie Verlag, 2002.
- Bosold-DasGupta, Bettina: *Traiano Boccalini und der Anti-Parnass. Frühjournalistische Kommunikation als Metadiskurs*. Amsterdam [u.a.] : Rodopi, 2005.
- Bradshaw, Brendan: »Transalpine Humanism«, in: *The Cambridge History of Political Thought, 1450 - 1700*. Ed. J. H. Burns with the assistance of Mark Goldie. Cambridge [u.a.] : Cambridge Univ. Press, 1991, 95-131.
- Bragues, George: »Business Is One Thing, Ethics Is Another. Revisiting Bernard Mandeville's The Fable of the Bees«, in: *Business Ethics Quarterly*, 15.2 (2005), 179-203.
- Brinkmann, Carl: *Wirtschaftstheorie*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1948.
- Bürgin, Alfred: *Zur Soziogenese der politischen Ökonomie. Wirtschaftsgeschichtliche und dogmenhistorische Betrachtungen*. Marburg : Metropolis-Verl., 2. Aufl. 1996.
- Caldwell, Bruce: *Hayek's Challenge. An Intellectual Biography of F.A. Hayek*. Chicago [u.a.] : Univ. of Chicago Press, 2004.

- Carrive, Paulette: Bernard Mandeville. Passions, vices, vertus. Paris : J. Vrin, 1980.
- Castiglione, Dario: »Excess, Frugality and the Spirit of Capitalism. Readings of Mandeville on Commercial Society«, in: Culture in History. Production, Consumption and Values in Historical Perspective. Ed. Joseph Melling. Exeter : Univ. of Exeter Press, 2002, 155-179.
- »Mandeville Moralized«, in: Annali della Fondazione Luigi Einaudi, 17 (1983), 239-290.
- Chalk, Alfred F.: »Mandeville's Fable of the Bees. A Reappraisal«, in: Southern Economic Journal, 33.1 (1966), 1-16.
- Chen, Jeng-Guo S.: »Ethic and Aesthetic Friendship. Francis Hutcheson and Bernard Mandeville's Debate on Economic Motivation«, in: EurAmerica, 88.2 (2008), 211-242.
- Chiasson, Elias J.: »Bernard Mandeville. A Reappraisal«, in: Philological Quarterly, 49.4 (1970), 489-519.
- Clark, Gregory: »The Political Foundations of Modern Economic Growth. England, 1540-1800«, in: The Journal of Interdisciplinary History, 26.4 (1996), 563-588.
- Clark, Gregory; Hamilton, Gillian: »Survival of the Richest. The Malthusian Mechanism in Pre-Industrial England«, in: The Journal of Economic History, 66.3 (2006), 707-736.
- Clark, Gregory; Van Der Werf, Ysbrand: »Work in Progress? The Industrious Revolution«, in: The Journal of Economic History, 58.3 (1998), 830-843.
- Clark, J. C. D.: English Society 1660-1832. Religion, Ideology and Politics During the ancien regime. Cambridge [u.a.] : Cambridge Univ. Press, 2000.
- Colish, Marcia L.: »The Mime of God. Vives on the Nature of Man«, in: Journal of the History of Ideas, 23.1 (1962), 3-20.
- Colman, John: »Bernard Mandeville and the Reality of Virtue«, in: Philosophy, 47.2 (1972), 125-139.
- Cook, Harold J.: »Bernard Mandeville and »The Clever Politician««, in: Journal of the History of Ideas, 60.1 (1999), 101-124.
- Cook, Richard I.: Bernard Mandeville. New York : Twayne, 1974.
- Coward, Barry: The Stuart Age. A History of England, 1603-1714. London [u.a.] : Longman, 9. Aufl. 1990.
- D'Andria, Francesco [u.a.]: Hierapolis di Frigia. 4 Bde. İstanbul : Ege Yayınları, 2007 ff.
- Hierapolis in Phrygien (Pamukkale). Ein archäologischer Führer. Übers. von Christian Bachhiesl. İstanbul : Ege Yayınları, 2003.
- »Hierapolis of Phrygia. Its evolution in Hellenistic and Roman times«, in: Urbanism in Western Asia Minor. New Studies on Aphrodisias, Ephesos, Hierapolis, Pergamon, Perge and Xanthos. Ed. David Parrish [u.a.]. Portsmouth : Journal of Roman Archaeology, 2001, 94-115.
- Daniel, Stephen H.: Myth and Modern Philosophy. Philadelphia : Temple Univ. Press, 1990.
- »Myth and Rationality in Mandeville«, in: Journal of the History of Ideas, 47.4 (1986), 595-609.
- Dawkins, Richard: Der blinde Uhrmacher. Ein neues Plädoyer für den Darwinismus. Aus dem Engl. von Karin de Sousa Ferreira. München : DTV, 2. Aufl. 1996.
- Deckelmann, Wilhelm: Untersuchungen zur Bienenfabel Mandevilles und zu ihrer Entstehungsgeschichte im Hinblick auf die Bienenfabelthese. Hamburg : Friederichsen, de Gruyter, 1933.

- Dekker, Rudolf: »Private Vices, Public Virtues« Revisited. The Dutch Background of Bernard Mandeville. Trans. by Gerard T. Moran, in: *History of European Ideas*, 14.4 (1992), 481-498.
- Del Lucchese, Filippo: »Crisis and Power. Economics, Politics and Conflict in Machiavelli's Political Thought«, in: *History of Political Thought*, 30.1 (2009), 75-96.
- Den Uyl, Douglas J.: »Passion, State and Progress. Spinoza and Mandeville on the Nature of Human Association«, in: *Journal of the History of Philosophy*, 25.3 (1987), 369-395.
- Dew, Ben: »Spurs to Industry in Bernard Mandeville's Fable of the Bees«, in: *British Journal for Eighteenth-Century Studies*, 28 (2005), 151-165.
- Dickey, Laurence: »Pride, Hypocrisy, and Civility in Mandeville's Social and Historical Theory«, in: *Critical Review*, 4.3 (1990), 387-431.
- Dickinson, Harry T.: »The Politics of Bernard Mandeville«, in: *Mandeville Studies. New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670 - 1733)*. Ed. Irwin Primer. The Hague : Nijhoff, 1975, 80-97.
- Disselkamp, Martin: »Zweideutigkeiten. Zur Logik der ›Politik‹ in Traiano Boccalini's *Ragguagli di Parnaso*«, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 52.1 (2002), 19-38.
- Dooley, Peter C.: *The Labour Theory of Value*. London [u.a.] : Routledge, 2005.
- Dumont, Louis: »The Emancipation of Economics from Morality. Mandeville's Fable of the Bees«, in: *Social Science Information*, 14.1 (1975), 35-52.
- Edelman, Christopher: »Montaigne's Moral Objectivism«, in: *Philosophy and Literature*, 35.1 (2011), 32-50.
- Edwards Jr., Thomas R.: »Mandeville's moral prose«, in: *English Literary History*, 31.2 (1964), 195-212.
- Eisenberg, Christiane: *Englands Weg in die Marktgesellschaft*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Eisermann, Gottfried: »Mandeville und La Rochefoucauld«, in: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, Heft 2 (1995), 177-190.
- Ellis, Markman: »An Introduction to the Coffee-House. A Discursive Model«, in: *Language & Communication*, 28.2 (2008), 156-164.
- *The Coffee House. A Cultural History*. London : Weidenfeld & Nicolson, 2004.
- Fahrmeir, Andreas: *Ehrbare Spekulant. Stadtverfassung, Wirtschaft und Politik in der City of London, 1688-1900*. München : Oldenbourg, 2003.
- Farrell, William J.: »The Role of Mandeville's Bee Analogy in ›The Grumbling Hive‹«, in: *Studies in English Literature 1500-1900*, 25.3 (1985), 511-527.
- Fernández-Santamaría, J. A.: »The Theater of Man. J. L. Vives on Society«, in: *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*, 88.2 (1998), i-xi, 1-209.
- Fiebig, Hans: *Erkenntnis und technische Erzeugung. Hobbes' operationale Philosophie der Wissenschaft*. Meisenheim a. G. : Hain, 1973.
- Finlay, Christopher J.: *Hume's Social Philosophy. Human Nature and Commercial Sociability in ›A Treatise of Human Nature‹*. London [u.a.] : Continuum, 2007.
- Forman-Barzilai, Fonna: *Adam Smith and the Circles of Sympathy. Cosmopolitanism and Moral Theory*. Cambridge [u.a.] : Cambridge University Press, 2010.
- Frost, Rainer; Günther, Klaus: »Die Herausbildung normativer Ordnungen. Zur Idee eines interdisziplinären Forschungsprogramms«, *Normative Orders Working Paper* 01/2010, [online eingesehen am 07.06.2012 unter] <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/volltexte/2010/8073>.

- Füger, Wilhelm: »Bold Truths«, präsentiert als »Rhapsody void of Order or Method«. Bernard Mandeville: Querdenker im Spannungsfeld von Debunking und Edutainment«, in: Germanisch-Romanische Monatsschrift, 52.1 (2002), 69-102.
- Gerhardt, Volker: »Prolegomena zum Begriff der Individualität«, in: Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts. Hg. Michael Oberhausen. Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzbog, 2001, 145-160.
- Goldbach, Paul: Bernard de Mandeville's Bienenfabel. Mit besonderer Rücksicht auf ihren Charakter als politische und sociale Satire. Halle : [o.A.], 1886.
- Goldsmith, Maurice: Private Vices, Public Benefits. Bernard Mandeville's Social and Political Thought. Revised Edition. Christchurch : Cybereditions, [1985] 2001.
- Gorak, Irene E.: »The Satirist as Producer. Mandeville's The Fable of the Bees, Part Two«, in: Genre, 23 (1990), 1-14.
- Gottmann, Felicia: »Du Châtelet, Voltaire, and the Transformation of Mandeville's Fable«, in: History of European Ideas, 38.2 (2012), 218-232.
- Grugel-Pannier, Dorit: Luxus. Eine begriffs- und ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung von Bernard Mandeville. Frankfurt a. M., Berlin [u.a.] : Lang, 1996.
- Grundy, Isobel: »A Note on Sensibility«, in: Notes & Queries, 39.4 (1992), 481-482.
- Gunn, John A. W.: »State Hypochondriacks« Dispraised. Mandeville versus the Active Citizen«, in: Mandeville and Augustan Idea. New Essays. Hg. Charles W. A. Prior. Victoria, BC : English Literary Studies, 2000, 16-34.
- Beyond Liberty and Property. The Process of Self-Recognition in 18th-Century Political Thought. Kingston [u.a.] : McGill - Queen's Univ. Press, 1983.
- Harris, Bob: Politics and the Rise of the Press. Britain and France 1620 - 1800. London [u.a.] : Routledge, 1996.
- Harrison, Peter: »Adam Smith and the History of the Invisible Hand«, in: Journal of the History of Ideas, 72.1 (2011), 29-49.
- Harth, Phillip: »The Satiric Purpose of the Fable of the Bees«, in: Eighteenth-Century Studies, 2.4 (1969), 321-340.
- Hayek, Friedrich August von: Die Irrtümer des Konstruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde. Tübingen : Mohr, 1975.
- Law, Legislation and Liberty. A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy. Vol. 1. Rules and Order. Chicago : Univ. of Chicago Press, 1973.
- »The Result of Human Action but not of Human Design«, in: Studies in Philosophy, Politics and Economics. London : Routledge & Kegan Paul, 1967, 96-105.
- »Dr. Bernard Mandeville (Studies on a Mastermind)«, in: Proceedings of the British Academy, 52 (1966), 125-141.
- »Kinds of Rationalism«, in: The Economic Studies Quarterly [Kikan-Riron-Keizaigaku], 15.2 (1964/65), 1-12.
- »Arten der Ordnung«, in: Ordo, 14 (1963), 3-20.
- »Rules, Perception and Intelligibility«, in: Proceedings of the British Academy, 48 (1962), 321-344.
- »Die Ursachen der ständigen Gefährdung der Freiheit«, in: Ordo, 12 (1960/61), 103-109.
- Individualism. True and False. The twelfth Finlay Lecture delivered at University College, Dublin, on December 17, 1945. Dublin [u.a.] : Hodges, Figgis [u.a.], 1946.

- Helbig, Jonas: »Handgemenge. Zum Begriff des Interesses bei Adam Ferguson«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 65.2 (2011), 173-192.
- Heuer, Ulrike: *Motive und Gründe. Über humesche Theorien praktischer Vernunft*. Paderborn : mentis, 2001.
- Hilton, Phillip: *Bitter Honey. Recuperating the Medical and Scientific Context of Bernard Mandeville*. Bern [u.a.] : Peter Lang, 2010.
- Hirschman, Albert O.: »Rival Interpretations of Market Society. Civilizing, Destructive, or Feeble?«, in: *Journal of Economic Literature*, 20.4 (1982), 1463-1484.
- Hjort, Anne Mette: »Mandeville's Ambivalent Modernity«, in: *Modern Language Notes*, 106.5 (1991), 951-966.
- Hofmann, Hans: »Order and Chaos. A Plea for Flexibility«, in: *The Concept of Order*. Ed. Paul G. Kuntz. Seattle [u.a.] : Univ. of Washington Press, 1968, 407-426.
- Holdsworth, Sir William: *A History of English Law*. Bd. 5. London : Methuen, Sweet, Maxwell, 1924.
- Hont, Istvan: *Jealousy of Trade. International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*. Cambridge, Mass. [u.a.] : Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2005.
- Hope Mason, John: »Originality. Moral Good, Private Vice, or Self-enchantment«, in: *Jean-Jacques Rousseau and the Sources of the Self*. Ed. Timothy O'Hagan. Aldershot [u.a.] : Avebury, 1997, 37-55.
- Horne, Thomas A.: »Envy and Commercial Society«, in: *Political Theory*, 9.4 (1981), 551-569.
- »Politics in a Corrupt Society. William Arnall's Defense of Robert Walpole«, in: *Journal of the History of Ideas*, 41.4 (1980), 601-614.
- *The Social Thought of Bernard Mandeville. Virtue and Commerce in Early Eighteenth Century England*. London : Macmillan, 1977.
- Hundert, E. J.: »Sociability and Self-love in the Theatre of Moral Sentiments. Mandeville to Adam Smith«, in: *Economy, Polity, and Society. British Intellectual History, 1750-1950*. Ed. Stefan Collini, Richard Whatmore, Brian Young. Cambridge [u.a.] : Cambridge Univ. Press, 2000, 31-47.
- »Performing the Passion in Commercial Society. Bernard Mandeville and the Theatricality of 18th-Century Thought«, in: *Refiguring Revolution. Aesthetics and Politics from the English Revolution to the Romantic Revolution*. Ed. Kevin Sharpe, Stephan Zwicker. Berkeley [u.a.] : California Univ. Press, 1998, 141-172.
- »Bernard Mandeville and the Enlightenment's Maxims of Modernity«, in: *Journal of the History of Ideas*, 56.4 (1995), 577-593.
- *The Enlightenment's Fable. Bernard Mandeville and the Discovery of Society*. Cambridge [u.a.] : Cambridge Univ. Press, 1994.
- »The Thread of Language and the Web of Dominion. Mandeville to Rousseau and Back«, in: *Eighteenth-Century Studies*, 21.2 (1987/88), 169-191.
- Irving, William Henry: »Boccalini and Swift«, in: *Eighteenth-Century Studies*, 7.2 (1973/74), 143-160.
- Jack, Malcolm: *The social and political thought of Bernard Mandeville* [zugleich Ph.D. thesis, University of London, 1974]. New York [u.a.] : Garland Publ., 1987.
- »One State of Nature. Mandeville and Rousseau«, in: *Journal of the History of Ideas*, 39.1 (1978), 119-124.

- »Progress and Corruption in the Eighteenth Century. Mandeville's Private Vices, Public Benefits«, in: *Journal of the History of Ideas*, 37.2 (1976), 369-376.
- Kaye, F. B.: »Introduction«, in: Mandeville, Bernard: *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory* by F. B. Kaye. Bd. 1. Oxford : Oxford Univ. Press, [1924] 2001, eigene Paginierung.
- »Mandeville on the Origin of Language«, in: *Modern Language Notes*, 39.3 (1924), 136-142.
- »The Writings of Bernard Mandeville: A Bibliographical Survey«, in: *The Journal of English and Germanic Philology*, 20.4 (1921), 419-467.
- Kempshall, M. S.: *The Common Good in Late Medieval Political Thought. Moral Goodness and Material Benefit*. Oxford [u.a.] : Oxford Univ. Press, 1999.
- König, Erich: *Peutingerstudien*. Freiburg i. Br. : Herder, 1914.
- Kramnick, Isaac: *Bolingbroke and his Circle. The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*. Ithaca : Cornell University Press, 1992.
- Kurbacher, Frauke Annegret: »Liebe zum Sein als Liebe zum Leben. Ein einleitender Essay«, in: Arendt, Hannah: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Mit [...] Übers. von Kirsten Groß-Albenhausen und Reg. von Christine Albrecht. Hildesheim [u.a.] : Olms, 2006, XI-XLIV.
- Landreth, Harry: »The Economic Thought of Bernard Mandeville«, in: *History of Political Economy*, 7.2 (1975), 193-208.
- Lee, Clive H.: *The British Economy Since 1700. A Macroeconomic Perspective*. Cambridge [u.a.] : Cambridge Univ. Press, 1986.
- Lemmings, David: »Burnet, Sir Thomas (1694-1753)«, *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004, [online eingesehen am 22.08.2012 unter] <http://www.oxforddnb.com/view/article/4069>.
- Lex, Nina: »The Reconcilability of Rousseau's Education. Making Man in Citizen's Clothing«, in: *New Perspectives in Global History*. Ed. Daniel Brauer, Iwan D'Aprile, Gunther Lottes, Concha Roldan. Hannover : Wehrhahn, 2012, 321-336.
- Lovejoy, Arthur O.: *Reflections on Human Nature*. Baltimore : Johns Hopkins Press, 1961.
- Lynch, Tony; Walsh, Adrian: »The Mandevillean Conceit and the Profit Motive«, in: *Philosophy*, 78.1 (2003), 43-62.
- MacKendrick, Neil; Brewer, John; Plumb, John Harold: *The Birth of a Consumer Society. The Commercialization of Eighteenth-Century England*. Bloomington : Indiana Univ. Press, 1985.
- Matz, Wolfgang: *Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Maxwell, J. C.: »Ethics and Politics in Mandeville«, in: *Philosophy*, 26.3 (1951), 242-252.
- McKee, Anthony Patrick Francis: *An Anatomy of Power. The Early Works of Bernard Mandeville*. Ph.D. thesis, Glasgow University, 1991, [online eingesehen am 14.05.2011 unter] <http://theses.gla.ac.uk/657/01/1991mckeehd.pdf>.
- Meinhardt, Helmut: »Ordnung. I. Antike«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Hg. Joachim Ritter, Karlfried Gründer. Basel : Schwabe & Co., 1984, Sp. 1249-1254.
- Mendham, Matthew D.: »Enlightened Gentleness as Soft Indifference. Rousseau's Critique of Cultural Modernization«, in: *History of Political Thought*, 31.4 (2010), 605-637.
- Midgley, Mary: *The Solitary Self. Darwin and the Selfish Gene*. Durham : Acumen, 2010.

- Michie, Randal Cattanach: *The London Stock Exchange. A History*. Oxford [u.a.] : Oxford Univ. Press, 2001.
- Mohr, Hans-Ulrich: »Texte als funktionale Äquivalente. Mandevilles ›Fable of the Bees‹ und Defoes ›Col. Jack‹«, in: *Of private vices and publick benefits. Beitr. zur engl. Literatur d. frühen 18. Jh.* Hg. Johann N. Schmidt. Frankfurt a.M. [u.a.] : Lang, 1979, 63-106.
- Monro, Hector: *The Ambivalence of Bernard Mandeville*. Oxford : Clarendon Press, 1975.
- Moss, Laurence S.: »The Subjectivist Mercantilism of Bernard Mandeville«, in: *International Journal of Social Economics*, 14.3/4/5 (1987), 167-184.
- Neuhouser, Frederick: »Jean-Jacques Rousseau and the Origins of Autonomy«, in: *Inquiry*, 54.5 (2011), 478-493.
- Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition. Oxford [u.a.] : Oxford Univ. Press, 2008.
- Nida-Rümelin, Julian; Schmidt, Thomas: *Rationalität in der praktischen Philosophie. Eine Einführung*. Berlin : Akademie Verlag, 2000.
- Nitschke, Peter: *Einführung in die Politikwissenschaft*. Darmstadt : Wiss. Buchges., 2012.
- Opitz, Peter J.: »Thomas Hobbes«, in: *Zwischen Revolution und Restauration. Politisches Denken in England im 17. Jahrhundert*. Hg. Eric Voegelin. München : List, 1968, 47-81.
- Ottow, Raimund: *Markt - Republik - Tugend. Probleme gesellschaftlicher Modernisierung im britischen politischen Denken, 1670 - 1790*. Berlin : Akademie Verlag, 1996.
- Paden, Roger: »Hobbesian Deliberators«, in: *Hobbes Studies*, 7 (1994), 28-43.
- Parrish, John M.: *Paradoxes of Political Ethics*. Cambridge [u.a.] : Cambridge Univ. Press, 2007.
- Peterson, Nicolas: »Demand Sharing. Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers«, in: *American Anthropologist [New Series]*, 95.4 (1993), 860-874.
- Phillipson, Nicholas: »Politeness and Politics in the Reigns of Anne and the Early Hanoverians«, in: *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800*. Ed. John G. A. Pocock with the assistance of Gordon J. Schochet and Lois G. Schwoerer. Cambridge [u.a.] : Cambridge Univ. Press, 1993, 211-245.
- Pincus, Steven C. A.: *1688. The First Modern Revolution*. New Haven [u.a.] : Yale Univ. Press, 2009.
- »The State and Civil Society in Early Modern England. Capitalism, Causation and Habermas's Bourgeois Public Sphere«, in: *The Politics of the Public Sphere in Early Modern England*. Ed. Steven C. A. Pincus, Peter Lake. Manchester [u.a.] : Manchester Univ. Press, 2007, 213-231.
- Pinkus, Philip: »Mandeville's Paradox«, in: *Mandeville Studies. New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670 - 1733)*. Ed. Irwin Primer. The Hague : Nijhoff, 1975, 193-211.
- Pocock, John G. A.: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton [u.a.] : Princeton Univ. Press, 1975.
- Price, Martin: *To the Palace of Wisdom. Studies in Order and Energy from Dryden to Blake*. New York : Doubleday, 1964.
- Price, Richard: *British Society, 1680-1880. Dynamism, Containment and Change*. Cambridge [u.a.] : Cambridge Univ. Press, 1999.

- Prieto, Jimena Hurtado: »Bernard Mandeville's Heir. Adam Smith or Jean Jacques Rousseau on the Possibility of Economic Analysis«, in: *European Journal of the History of Economic Thought*, 11.1 (2004), 1-31.
- Primer, Irwin (Hg.): *Mandeville Studies. New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670 - 1733)*. The Hague : Nijhoff, 1975.
- Primer, Irwin: »Mandeville and Shaftesbury. Some Facts and Problems«, in: *Mandeville Studies. New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670 - 1733)*. Ed. Irwin Primer. The Hague : Nijhoff, 1975, 126-141.
- Prinz, Michael: »Aufbruch in den Überfluss? Die englische ›Konsumrevolution‹ des 18. Jahrhunderts im Lichte der neueren Forschung«, in: *Der lange Weg in den Überfluss. Anfänge und Entwicklungen der Konsumgesellschaft seit der Vormoderne*. Hg. Michael Prinz. Paderborn [u.a.] : Schöningh, 2003, 191-217.
- Prior, Charles W. A. (Hg.): *Mandeville and Augustan Ideas. New Essays*. Victoria, BC : *English Literary Studies*, 2000.
- Quint, Josef: »Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 27 (1953), 48-76.
- Rashid, Salim: »Mandeville's Fable. Laissez-faire or Libertinism?«, in: *Eighteenth-Century Studies*, 18.3 (1985), 313-330.
- Rawls, John: »The Idea of an Overlapping Consensus«, in: *Oxford Journal of Legal Studies*, 7.1 (1987), 1-25.
- Rommel, Thomas: *Das Selbstinteresse von Mandeville bis Smith. Ökonomisches Denken in ausgewählten Schriften des 18. Jahrhunderts*. Heidelberg : Universitätsverlag Winter, 2006.
- Rosenberg, Nathan: »Mandeville and Laissez-Faire«, in: *Journal of the History of Ideas*, 24.2 (1963), 183-196.
- Ross, Ellen: »Mandeville, Melon, and Voltaire. The origins of the luxury controversy in France«, in: *SVEC*, 155 (1976), 1897-1912.
- Rousseau, Jérôme: *Rethinking Social Evolution. The Perspective from Middle-Range Societies*. Montreal, Kingston [u.a.] : McGill-Queen's Univ. Press, 2006.
- Runciman, David: *Political Hypocrisy. The Mask of Power, from Hobbes to Orwell and beyond*. Princeton [u.a.] : Princeton Univ. Press, 2008.
- Sakmann, Paul: *Bernard de Mandeville und die Bienenfabel-Controverse. Eine Episode in der Geschichte der englischen Aufklärung*. Freiburg i. B. [u.a.] : Mohr, 1897.
- Sangiovanni, Andrea: »Normative Political Theory. A Flight from Reality?«, in: *Political Thought and International Relations. Variations on a Realist Theme*. Ed. Duncan Bell. Oxford [u.a.] : Oxford University Press, 2009, 219-239.
- Schmitz, Heinz-Gerd: *Das Mandeville-Dilemma. Untersuchungen zum Verhältnis von Politik und Moral*. Köln : Dinter, 1997.
- Schneider, Louis: *Paradox and Society. The Work of Bernard Mandeville*. New Brunswick [u.a.] : Transaction Books, 1987.
- Schneider, Manfred: »La Rochefoucauld. Die Lesbarkeit des Trugs«, in: *Geschichten der Physiognomik. Text, Bild, Wissen*. Hg. Rüdiger Campe. Freiburg i. Br. : Rombach, 1996, 267-281.
- Schneider, Peter: »Die Macht des Neides. Gesellschaftstheorie und Anthropologie bei Smith, Mandeville, Rousseau und Freud«, in: *Kursbuch*, Nr. 143 (2001), 111-122.

- Schrader, Wolfgang H.: *Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung. Der Wandel der moral-sense-Theorie von Shaftesbury bis Hume*. Hamburg : Meiner, 1984.
- Schulze, Winfried: »Das Wagnis der Individualisierung«, in: *Wege in die Neuzeit*. Hg. Thomas Cramer. München : Fink, 1988, 270-286.
- »Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit«, in: *Historische Zeitschrift*, 243.3 (1986), 591-626.
- Schupbach, William: *The Paradox of Rembrandt's ›Anatomy of Dr. Tulp‹* (Medical History, Supplement No. 2). London : Wellcome Institute for the History of Medicine, 1982.
- Scott, Kyle: »Mandeville's Paradox as Satire. The Moral Consequences of Being a Good Citizen in a Commercial Society«, in: *Politics & Policy*, 37.2 (2009), 369-394.
- Scribano, Maria Emanuela: *Natura umana e società competitiva*. Studio su Mandeville. Milano : Feltrinelli, 1980.
- Skarsten, A. Keith: »Nature in Mandeville«, in: *Journal of English and Germanic Philology*, 53.4 (1954), 562-568.
- Skinner, Quentin: »Sir Thomas More's Utopia and the Language of Renaissance Humanism«, in: *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. Ed. Anthony Pagden. Cambridge [u.a.] : Cambridge Univ. Press, 1987, 123-157.
- Sommerville, Charles John: *The News Revolution in England. Cultural Dynamics of Daily Information*. New York [u.a.] : Oxford Univ. Press, 1996.
- Speck, W. A.: »Mandeville and the Eutopia Seated in the Brain«, in: *Mandeville Studies. New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670-1733)*. Ed. Irwin Primer. The Hague : Nijhoff, 1975, 66-79.
- Stafford, John Martin (Hg.): *Private vices, publick benefits? The contemporary reception of Bernard Mandeville*. Solihull : Ismeron, 1997.
- Stephen, Leslie: *History of English Thought in the Eighteenth Century*. 2 Bde. London : Smith, Elder, & Co., 1876.
- Stevens, F. G.: »Essays Divine, Moral, and Political, 1714: Dean Swift«, in: *Notes and Queries*, s4-VII, No. 176 (1871), 418.
- Stollberg-Rilinger, Barbara: *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*. Berlin : Duncker & Humblot, 1986.
- Sugden, Robert: »Spontaneous Order«, in: *Journal of Economic Perspectives*, 3.4 (1989), 85-97.
- Sullivan, Vickie B.: *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*. Cambridge [u.a.] : Cambridge Univ. Press, 2004.
- Van Kley, Dale: »Pierre Nicole, Jansenism and the Morality of Enlightened Self-Interest«, in: *Anticipations of the Enlightenment in England, France, and Germany*. Ed. Alan C. Kors. Philadelphia : Univ. of Philadelphia Press, 1987, 69-85.
- Vichert, Gordon S.: »Some Recent Mandeville Attributions«, in: *Philological Quarterly*, 45.2 (1966), 459-463.
- Voth, Hans-Joachim: »Time and Work in Eighteenth-Century London«, in: *The Journal of Economic History*, 58.1 (1998), 29-58.
- de Vries, Jan: »The Industrial Revolution and the Industrious Revolution«, in: *The Journal of Economic History*, 54.2 (1994), 249-270.
- Wild, Markus: *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*. Berlin [u.a.] : de Gruyter, 2006.

- Wittrock, Philipp: »Aufregung um Meldegesetz. Die Lehre aus der Leere«, Spiegel Online, 10.07.2012, [online eingesehen am 26.07.2012 unter]
<http://www.spiegel.de/politik/deutschland/meldegesetz-wo-der-bundestag-wirklich-versagt-hat-a-843628.html>.
- Wootton, David: »Introduction«, in: Divine Right and Democracy. An Anthology of Political Writing in Stuart England. Ed. David Wootton. New York : Penguin Books, 1986, 21-86.
- Young, James Dean: »Mandeville. A Popularizer of Hobbes«, in: Modern Language Notes, 74.1 (1959), 10-13.